الكتاب التذكارى

شيخ الإشراق

شهاب الدين السهروردى

فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته

٥٨٧ هـ – ١١٩٠ م

أشرف عليه وقدم له

الدكتور إبراهيم مدكور

الكتاب التذكاري

شيخ الإشراق

شهاب الدين السهروردي

في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته

٥٨٧ هـ — ١١٩٠ م

أشرف عليه وقدم له

الدكتور إبراهيم مدكور

الهيئة المصرية العامة للكتاب

الكتاب التذكاري

شيخ الإشراق

شهاب الدين السهروردي

في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته

٥٨٧ هـ — ١١٩٠ م

جمهورية مصر العربية

وزارة الثقافة

المكتبة العربية

- ١٥٩ -

تأليف [١٠٧]

فلسفة [١٢]

القاهرة

١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م

الفهرس

الموضوع **الصفحة**

● **مقـــدمة :**

الدكتور ابراهيم بيـــومى مدكور ٩

الباب الأول

حياة السهروردى والعـــوامل التى أثرت فيه ١٣

● **الفصل الأول :**

شـــيخ الاشراق ١٥

● **الفصل الثانى :**

الاشراقية مدرسة أفلاطونية اسلامية ـ مناقشة قضـــية
المصدر الايرانى د٠ محمد على أبو ريان ٣٧

● **الفصل الثالث :**

بين السهروردى وابن ســـينا د٠ ابراهيم مدكور .. ٦٣

البـــاب الثانى

آراؤه ومنهجـــه

● **الفصل الرابع :**

تأملات حول اشراق السهروردى / الأستاذ لويس جارديه
Quelques réflexions sur l'Ishraq de Suhrawardi,
par Louis Gardet.
.. .. ٨٣

● **الفصل الخامس :**

السهروردى ودوره فى الميدان الفلسفى الأب جرس
نوجـــالس ١٠٣

الموضوع — الصفحة

● الفصل السادس :

تحليل معنى الوجود فى كتاب « المشارع والمطارحات »

الأب قنواتي

La notion de wujud dans le Kitab al Mashari wal-Mutarahat de Suhrawardi, par le Père Anawati. ١٣٣

● الفصل السابع :

السهروردي ومآخذه على المشائين العرب د. ماجد فخري ١٥١

● الفصل الثامن :

حكمة الاشراق والفينومونولوجيا د. حسن حنفي .. ١٦٩

الباب الثالث

السهروردى فى القرنين السادس والسابع الهجرى .. ٢٥٣

● الفصل التاسع :

دور السهروردى فى عالمية الثقافة فى القرن السادس الهجرى ٢٥٥

د. محمد البهى

● الفصل العاشر :

ابن سبعين وحكيم الاشراق التفتازانى ٢٩١

د. أبو الوفا الغنيمى

● ملحق :

وثيقة تاريخية فى التراث الاغريقى عند العرب

● الفصل الحادى عشر :

الصحف اليونانية ــ أصول غير مباشرة لفكرة « الحكيم المتأله عند السهروردى »

د. عثمان يحيى ٣٢١

مقدمة

بقلم : الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور

لشيخ الإشراق شأن فى تاريخ الفكر الإسلامى ، بدأ أثره فى النصف الثانى من القرن السادس للهجرة ، وامتد صداه إلى اليوم . ولقد كان يعيش فى عصر ملىء بالأحداث ، بلغت فيه الحروب الصليبية ذروتها ، ثم أخذت تنكسر حدتها على يدى صلاح الدين الأيوبى (٥٨٩ – ١١٩٣) . وسادت فيه نزعة سنية تقليدية ، حاولت أن تحل محل الدعوات الإسماعيلية التحررية .

وكان فى تقابل هذه الآراء أخذ ورد ، وجد فى جمع المعارف والمعلومات ، ومواجهة بين مختلف المذاهب والنحل . ولم يقدر للسهروردى أن يعمر طويلا فى الجو الصاخب ، ولم تتجاوز حياته الثامنة والثلاثين . ومع ذلك استطاع أن يلم بشتى الأفكار والآراء ، وأن يضع نحو خمسين مؤلفا ، حاول أن يوفق فيها بين حكمة المشرق والمغرب . ويمكن أن تعد حكمة الإشراق أوسع صور الجمع والتوفيق فى الفكر الإسلامى . وللتوفيق أحيانا خصوم ومعارضون ، لأنه قد لا يرضى المعتدلين ولا المتطرفين ويصادف نقدا من اليمينيين واليساريين . ويظهر أن صوت المعارضة للسهروردى كان قويا كل القوة ، وعنيفا كل العنف ، إلى حد أنه أخمد صوته هو وقضى عليــه .

وقبيل عام ألف وثلثمائة وسبعة وثمانين هجرية ، اتجهت لجنة الفلسفة والعلوم الاجتماعية بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب نحو هذه الشعلة التي انطفأت مسرعة ، راغبة في أن تحيي ذكراها ، وأن تحتفل بمرور ثمانية قرون على وفاة شهاب الدين السهروردي ، وأقرها المجلس الأعلى على ذلك .

ورأت أن تصدر في هذه المناسبة كتابا تذكاريا يكشف عن بعض جوانب السهروردي ، على نحو ما صنعت بالنسبة لابن عربي (٦٣٧ — ١٢٤٠) ، وأن تنشر ما تستطيع نشره من مؤلفاته التي لم تر النور بعد . وقد وجهت دعوتها — كعادتها — إلى المعنيين بالسهروردي ، من شرقيين وغربيين ، عرب ومستعربين ، مسلمين ومسيحيين . ولبى هذه الدعوة جمع كريم ، فيهم الفرنسي والإسباني ، السوري والإيراني ، إلى جانب إخواننا المصريين .

واكتمل لنا بذلك أحد عشر بحثا تعرض لحياة السهروردي ، وآرائه ، وأثره ، وتكشف عن نصوص تتصل بتفكيره ، أو تحلل بعض عباراته . وفي حياة السهروردي أمور أثارت ولاتزال تثير أسئلة شتى ، فهل اتصل حقا بباطنية ألموت ؟ وماذا كان موقفـــه بالدقة من الدعوة الفاطمية والإسماعيلية ؟ ولماذا رحل عن بلاد فارس ؟ ولماذا استقر في حلب بالذات ؟ وهل استطاع حقا أن يكتب في حياته القصيرة كل تلك الكتب التي عزيت إليه ؟ أو أضاف إليه بعض تلاميذه وأتباعه ما أضاف ؟ وأخيرا ما هي الأسباب الحقيقية التي دعت إلى قتله ؟ كل تلك مشكلات عرض لها السادة الباحثون ، وأدلوا فيها برأيهم (١)

* * *

ولم تكن آراؤه أقل حظا من عنايتهم ، فحاولوا أن يحددوا المراد من « حـــكمة الإشراق » ، أهي منطق وبرهان ، أم ذوق وعرفان ؟

(١) انظر بوجه خاص الفصـــول الثلاثة الأولى .

وبعبارة أخرى : هل هي فلسفة أم تصوف ؟ أم هما معا(١) ؟ وما مصادرها ؟ هل هي إيرانية خالصة أم أفلاطونية ، وأفلوطينية ؟ أم هي ضرب من الغنوصية التي سادت في الإسكندرية والمدارس الشرقية السابقة على الإسلام (٢) وإلى أي مدى تأثر السهروردي بالمشائية العربية ؟ وهل هناك صلة بين الإشراق وما سماه ابن سينا « الفلسفة الشرقية » (٣) . وماذا كان موقفه من أرسطو ؟ لاسيما وهو ، برغم توفيقه ونزعته العالمية ، يقف من منطق المعلم الأول موقفا عد به بين كبار نقاد الأرسطية في الإسلام . (٤) ولم تقف هذه البحوث عند ربط حكمة الإشراق بالتاريخ القديم والمتوسط ، بل حاولت ربطها بالفكر المعاصر . وفي أطول فصول هذا الكتاب عقدت وجوه شبه بينها وبين فينومنولوجيا هوسرل (١٩٣٨) ، على أساس أنهما معا يحاولان توحيد المنهج ، فيجمع السهروردي بين النظر والشعور ، كما يجمع هوسرل بين البرهان والتجربة (٥) .

ولقد قُصر أثر السهروردي في هذه البحوث على القرنين السادس والسابع للهجرة ، وإن أشير إلى أن تعاليمه لا تزال تردد في إيران حتى اليوم . فلوحظ أن السهروردي كسا الثقافة الإسلامية في القرن السادس بكساء عالمي متفتح ، يلائم بين شتى الآراء ، ويعتنق ذلك المزيج بصرف النظر عن أصوله الشرقية والغربية ، ويقول في اختصار بفلسفة الأنوار التي تستطيع أن تجمع بين أفلاطون وماني (٦) . وفي القرن السابع لوحظت وجوه شبه واضحة بين السهروردي وابن سبعين ، فيحاكي الأخير – برغم اعتداده بنفسه – الأول في الأخذ بفلسفة النور ، والتحرر من سيطرة أرسطو ، والاعتماد على المصادر القديمة ، وبخاصة الفلسفة الهرمسية . ومن الثابت أن ابن

---

(١) انظر الفصل الرابع .
(٢) انظر الفصل الثاني .
(٣) انظر الفصل الثالث .
(٤) انظر الفصل السابع .
(٥) انظر الفصل الثامن .
(٦) انظر الفصل التاسع .

سبعين وقف على قــدر من مؤلفات السهروردى ، وتأثر بها ، وإن لم يفته أن يحمل عليه كما حمل على مفكرين آخرين (١) .

بحوث فيها عمق ودقة ، وجدة وطرافه ، وهى خير سبيل للوفــاء لحكيم الإشراق والحفاوة بذكراه ؛ وبين السادة الباحثين من عاش معه سنين طويلة ، وقلب صحائفه على وجوهها . وإنا لنشكرهم جميعاً أصدق الشكر على حسن تلبيتهم وكريم تعاونهم .

ولا نشك فى أن القراء والباحثين يعرفون لهم أياديهم ويقــدرون جهودهم ، وسيفيدون من بحثهم ودرسهم .

---

(١) انظر الفصل العاشر .

الباب الأول

حياة السهروردى
والعوامل التى أثرت فيه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول

شيخ الإشراق

بقلم : الدكتور سيد حسين نصر

شيخ الإشراق

ما أسهل الكتابة عن السهروردى وأشدها امتناعا بالنسبة إلى! فهى سهلة من حيث إنى قد سعدت بالحياة مع آثار شيخ الإشراق سنوات طويلة. تجددت علينا فيها مواقع النجوم، وباركنا اختلاف الليل والنهار معا. كان ذلك منذ أحد عشر عاما من قبل، عند ما بدأت جمع آثاره الفارسية حتى اليوم، ويمكنني القول بأنى قد أتيت على هذا العمل تقريبا، وقمت بما التزمت به نحو تلك الآثار. كما أن ما حالفنى من التوفيق فى تحقيقات ومطالعات أخرى مختصرة فى شأنه، قد أكد لى أننى فكريا وروحيا قريب غاية القرب من شيخ الإشراق. وإذن، كنت لا أشعر إلا بالضآلة أمام إدراك مقامه الحقيقى من الحكمة والفلسفة.

ومهما يكن، فإن هذا القدر من المعرفة بالسهروردى والائتناس به، هو ما يجعل الكتابة عنه صعبة فى نظرى، برغم ما يراود فكرى ويغرينى بسهولتها. أجل! إنها لسهلة من حيث وفرة العناصر الشائقة، التى تستثير الفكر وتستدر البيان فى شخصية كشخصية السهروردى، فما أكثر مداخل الكاتب إليه. إلا أن الإشكال الآن يتمثل فى أن الكاتب إذا ما تتبع حياة الشيخ وشخصيته الفريدة، يتعذر عليه فى الواقع أن يلم بوجهات نظره المختلفة فى مجال كهذا ضيق، أو لحظات كهذا سريعة.

وعليه، أرانى فى هذا المقال ميالا إلى البدء بطرح المسائل الأصلية على القارىء الكريم، أو لعلى فى — الواقع، متذرع بهذا لرغبتى فى تقديم زبدة من فلسفة شيخ الإشراق. هذا، وقد سبق لى أن قدمت بعض

المطالب في هذا الصدد بصورة مجملة في كتاب « ثلاثة حكماء مسلمين » ، كما قام العلامة المستشرق هنري كوربان على وجه الخصوص بتحقيقات قيمة في هذا الباب ، عرض فيها فلسفة السهروردي من جوانبها المختلفة .

وطبيعي هنا ، أنني لا أعمد إلى تناول آثاره بصورة منهجية فلسفية أو على حد قول الغربيين سيستماتيك (systématique) بمعنى ، أن أبدأ بالمنطق وأنتهي بما وراء الطبيعة مثلا ، وإنما أميل إلى إعادة — البحث مجددا فيما عرضته في مجالس الدرس على أبنائي الطلبة الأعزاء ، مما يتعلق بالسهروردي من حيث حياته وآثاره وأفكاره الرئيسية الفلسفية منها والعرفانية .

جوانب من حياة السهروردي :

أما وقد بدأنا بحياة السهروردي . فلا شك في أن أغلب العلماء قد اطلعوا بالفعل على ماورد من ترجمة حياته وشرح أحواله في أكثر كتب الرجال المعروفة مما دون في القرن السادس وماتلاه ، مثل « وفيات الأعيان » لابن خلكان ، وبخاصة « نزهة الأرواح » للسهروردي. إلا أن ما هو جدير بالنظر في حياة السهروردي هو أن ذلك حياته المشرق قد امتد من بعده ليحتوي حياة عالمين عظيمين آخرين أولهما : ملاصدرا ، وثانيهما حاجي ملاهادي السبزواري . ولا يزال هذا الظل النوراني يمد بفيئه في أوج ريعانه . لقد بدأ الثلاثة حياتهم بمرحلة شاقة مرهقة من التلمذة والتحصيل ، أو في الواقع من مواصلة الليل بالنهار في سبيل تحصيل العلم ، ثم امتدت إلى مرحلة طويلة نسبياً من الرياضة والعزلة والإمساك عن كل نوع من العلم الصوري أوالدرسي ، لتصل في النهاية إلى مرحلتها الأخيرة المثمرة ذات القطوف الدانية. ومن هنا يمكننا القول بأن الخطوط البيانية لحياة الثلاثة متماثلة من حيث اتجاهها وارتفاعها وانخفاضها ، اللهم إلا في تفاوت السهروردي عنهما في أنه قتل في الثامنة والثلاثين من عمره . أو بعبارة أخرى في أن هذه الحياة المعنوية بتمامها قد توفرت للسهروردي وبلغت نهايتها في فترة زمنية أقصر ، بينما نرى أن كلا من ملاصدرا والسبزواري قد شبعا من عمريهما المباركين .

وعلى أى تقدير ، فإن حياة السهروردى كانت من حيث نوع الحياة وطريقة التربية ، أنموذجا للحكماء من بعده . فنحن نشاهد فى حياة الحكماء قبل السهروردى كالكندى والفارابى وابن سينا نوعا آخر من التعليم والتربية ؛ وان استثنى الفارابى إلى حد ما من ذلك ، نظرا لانخراطه فى السير والسلوك منذ بدء حياته ، ولأنه قد اكتسب تحصيلاته الصورية ، حتى لقد تعلم المنطق والفلسفة المشائية فى أواسط عمره تقريبا . أما بقية — الفلاسفة والحكماء المسلمين الكبار ، كالكندى وأبى الحسن العامرى وأبى يعقوب السجستانى وابن سينا ، فلا شك فى أن حياتهم لم تكن بهذا النمط أو على هذا الغرار .

ومن هنا كانت حياة السهروردى ، أصلا ، نوعا من الإبداع فى حياة الفلسفة والفيلسوف فى الإسلام . وهذه النقطة بالذات لم تحظ من حياة السهروردى بما ينبغى لها من العناية والانتباه حتى اليوم .

على أن ما هو أجدر بالعناية من غيره فى حياة السهروردى ، هو تلك الزوايا الغامضة منها ، كالبحث مثلا عن الكيفية التى انجذب بها إلى سلوك الحياة المعنوية فى مستهل شبابه ، أو الباعث الذى دفعه إلى مغادرة دياره متوجها إلى غرب العالم الإسلامى قاصدا بلادا طالما استهوى الحكماء من قبله ، والكيفية التى تمت بها هذه الهجرة .

أما ما هو أعجب من ذلك كله ، فتلك الخاتمة الفاجعة التى انتهت إليها حياته ، ولماذا يقتل حكيم مثله ؟ فنحن نعلم — علاوة على حالة أو حالتين — مما اصطبغ بالصبغة المذهبية أو السياسية ، كما حدث فى قتل الشهيد الأول والشهيد الثانى ، أو مما غلبت عليه الصبغة السياسية على أثر ما حدث من المنازعات بين الشيعة والسنة لا لصرف الجانب المذهبى — أن ثلاثا من الشخصيات البارزة فى الإسلام ، هم الحلاج وعين القضاة والسهروردى قد واجهوا نفس هذا المصير . فأما استقصاء العلل التى من أجلها قتل الأولان واستيفاؤها ، فأمر يسير . لقد كانت رسالة الحلاج إفشاء الحقائق الباطنية ، تصفية للنفس وتوجيها للمسلمين إلى علم الباطن ، واستفزازا لوجدانهم الأخلاقى . كان هو شخصيا على علم بأنه سيبتلى آخر الأمر بمثل

هذه العاقبة . ويمكننا الحكم فى صـــدد عين القضاة أيضا على نفس الوتيرة . فمن الممكن ، على وجه العموم أن نقف ، من مطالعة آثارهما والتحقيق فى طريقة تفكيرهما ، على أسباب قتلهما . وأما الوصول إلى العلل الواقعية فى قتل السهروردى ، فليس من السهولة بمكان . هذا لأنه قبل أن يكون العارف الذى يختم له بالبرهان الصحيح ، كان الحكيم الفيلسوف المفكر الذى طالما عرض العرفان فى ثوب الفلسفة والتفكر الفلسفى .

وقصارى ما كان من أمر الفلاسفة أنهم كانوا يعاقبون بالإبعاد لقاء اتهامهم بالتظاهر بآرائهم وعقائدهم الخاصة ، كما حدث مع ابن رشد ، فلم يحدث فى نطاق العالم الإسلامى ، على خلاف اليونان وأوربا ، أن قتل فيلسوف ما ، فى أى وقت ما .

جانب آخر من القضية : هو جو سورية من حيث التفكير العقلى والفلسفى فى عهد السهروردى . وهذا الجانب الذى يبدو فى نظرى أساسيا للغاية ، لم يحظ من البحث والتحليل بما يستحقه مطلقا ، على الرغم من احتمال كون حياة السهروردى الدينية أيضا مرتبطة به . بمعنى أننا لماذا لم نتوجه إلى الحقيقة من أن حلب ، المدينة التى قتل فيها السهروردى ، والناحية الشمالية من سورية ، وشمال لبنان الحالى ، التى كانت قبل الحروب الصليبية من المراكز الشيعية الكبرى ؟ ثم اقتضت هزيمة الفاطميين على يد الفرنجة أن يدين المسلمون فى تلك الجهات لمن دحر الفرنجة فاضطروا إلى اتباع الفاتح اللاحق صلاح الدين الأيوبى ، مما أدى فى النتيجة إلى سيطرة المذهب السنى . لقد ورد السهروردى حلب ، وهذا التحول المذهبى العميق فى شمال الشام آخذ فى استكمال عناصر تكوينه ؛ وظل هناك حتى تم لهذا التحول أن يقلب الكيان المذهبى فى تلك الناحية بصورة كلية . وهنا يجب أن نضع نصب أعيننا ، ما أثبته الأستاذ كمال صليبى بالشواهد الدقيقة فى كتاب تاريخ لبنان ، من أن أهالى طرابلس (شمال لبنان الآن) فى القرن السادس الهجرى كانوا جميعا من الشيعة .

أما منذ القرن الثامن فقد صارت طرابلس أحد المراكز الهامة بالنسبة

للمذهب السني ، حتى لقد أصبح تعداد الشيعة فى تلك النواحى الآن معدوداً محدوداً للغاية . وعليه ، فليس من المستبعد أن يكون هذا التحول العميق الذى حدث بين القرنين السادس والسابع موجباً لاستفزاز السهروردى فلم يتمالك نفسه فى مقابل ما طرأ من المظاهر عن إفشاء مطالب كانت بلا شك تتضمن جانبا باطنياً كصورة من صور المقاومة . وفى رأيى أنه ، مالم يتم التحقيق الدقيق حول أوضاع تلك الناحية ، تاريخيا ودينيا وفلسفيا واجتماعيا أولا ، فلا يمكن أن نكتشف الأسباب الحقيقية التى أدت إلى قتل السهروردى .

إن الدلائل التى قدمت إلى الآن لا تروق فى نظر أهل التحقيق ، والسؤال الذى وجهه إليه علماء حلب فى المجلس الذى عقدوه للمناظرة والبحث بينهم وبينه ، هو الآخر يؤيد هذا الرأى . لقد سألوه :

— الله قادر على أن يخلق ما يشاء ؟ قال :

— نعم فقالوا :

— نبى الإسلام خاتم الأنبياء ؟ قال :

— بلى إذ ذاك قالوا :

ـ فكيف يمكن لإله هكذا ألا يستطيع أن يبعث نبيا بعد نبي الإسلام » ؟

وما أشبه هذا السؤال بقياس الإحراج ، فكل جواب يحتمله يدين السهروردى ويدمغه بالضلال . إلا أنه لا شك فى أن غرضهم كان الإشارة إلى دائرة الولاية . يعنى ، فى الواقع ، الإشارة إلى أصول عقيدة السهروردى . وهذا لأنه كان قد كرر القول فى آثاره بأنه : ولو أن النبوة قد ختمت ، إلا أن الولاية — بهذا المعنى الذى يفهمه الشيعة — ما زالت قائمة .

وإذا كانت وقائع مجلس البحث والمناظرة هذا لم تنقل إلينا بوضوح فإن ما يتأتى من واقع الأسانيد والمدارك التاريخية يوضح كيف أن السهروردى كان فى هذه المعركة ضحية لما تمخض عنه النزاع الشديد بين الفاطميين وأهل السنة . ومع أنه لا شك فى أن السهروردى لم يكن إسماعيلى المذهب إلا أن اعتقاده الكلى بمسألة الولاية ، كان سببا لابتلائه . وعلى أى تقدير

فالواجب أن تكون مسألة الولاية فى فلسفة السهروردى ، ونظريته الخاصة بالتشيع والتسنن ، أول ما يحل بالنسبة له . إلا أن هذه العقدة لم تتطرق إليها يد أحد حتى الآن بالحل .

ماذا عن آثاره ؟

والمسألة الأخرى بعد حياته ، هى أن نسعد الحال بما يتيسر من القول عن آثاره . لقد قدم الشهرزورى فى « نزهة الأرواح » أكثر الفهارس تفصيلا فيما يختص بآثار السهروردى ، كما ضمن حاجى خليفة كتابه « كشف الظنون » ما يمكن أن نعتبره كتابا فى المصادر مفصلا إلى حد ما عن آثار الشيخ ، مرتكنا فى ذلك على نفس الآثار بالذات وما وصل إليه من المصادر الأخرى .

أما فى الغرب فقد قام أربعة من العلماء بتحقيقات قيمة حول آثار السهروردى : أولهم بروكلمان فى كتابه « تاريخ الأدب العربى » ، وتعتبر تحقيقاته ، على ما هى عليه من النقص ، ذات قيمة عظيمة من حيث التعريف بنسخ تلك الآثار . ثم ريتر ، ودراسته عن السهروردى من أعظم ما يوثق به من أعمال المستشرقين ، فقد قضى سنوات طويلة فى استانبول على ذمة التحقيق بصدد السهروردى ، وقدم بالفعل نظريات صائبة بشأن بعض آثاره .

أما ماسينيون بالذات ، فانه عند ما بدأ مطالعاته حول الحلاج راق له أن يتتبع نفوذ الحلاج فيمن جاء بعده من المفكرين الإسلاميين ، الأمر الذى أدى به إلى نقل ما رواه الحكماء والعرفاء المسلمون الكبار ، أمثال روزبهان وشيخ الإشراق ، عن الحلاج من مقطوعات ، وجمعها فى كتابه « أخبار الحلاج » وكان ضمن هذه التحقيقات أن تتبع ماسينيون أهمية آثار السهروردى فقسمها إلى ثلاثة مجاميع : آثار فترة الشباب ، فآثار الفترة المشائية ، ثم آثار الفترة الإشراقية . إلا أننى للأسف ، مع كل ما لماسينيون من نبوغ خاص وطرافة فى القول كما عهدناه ، لا أتفق معه فى هذا التقسيم :

فحتى نصل إلى كيفية آثار السهروردى ومن ثم نقسمها ، يجب أن نتعرف عن كثب على جميع تلك الآثار . إلا أن هذه الفرصة لم تتيسر لماسينيون مع الأسف . وهذا يعنى أننى لا اعتقد بأن السهروردى ، على حد ما ذهب إليه ماسينيون فى كتابه عن تاريخ التصوف كان فى أول شبابه عارفا ثم درج إلى الفلسفة المشائية وإذ ّاك ظهر الحكيم الإشراقى . وهذا لأن السهروردى فى مكان من رسالته « الألواح العمادية » التى لم تطبع حتى الآن ولم يعثر إلا على نسخة واحدة من متنها العربى ، كما لم يعثر أيضاً إلا على نسخة واحدة من متنها الفارسى ، الذى يوجد فى مجموعة آثاره الفارسية ـ قد نوّه باسم كتاب حكمة الإشراق . وهذه الإشارة تفيد أن الألواح العمادية قد كتبت بعد حكمة الإشراق ، الأمر الذى ينقض تقسيم ماسينيون .

أما المحقق الأوروبى الرابع الذى اشتغل بالسهروردى ، فهو هنرى كوربان ، العالم الذى ندين له بتحقيقاته وجهوده التى لا تعرف الكلل فى سبيل تقديم الفلسفة الإسلامية إلينا . لقد أنفق عمرا فى دراسة السهروردى وقدمها إلينا . وهو يقسم آثار السهروردى إلى أربعة أنواع . ولعله مما يجمل ذكره هنا ، أننى بدورى قد قدمت فى الفصل الثانى من كتابى « ثلاثة حكماء مسلمين » تقسيما آخر يختلف نوعاً ما عن تقسيم كوربان ، إلا إنه لا مجال لتكراره .

ومهما يكن ، فإن ما يهمنا بالنسبة لتعرف فلسفة السهروردى ، هو الرابطة بين هذه الخمسين أثراً من رسالة إلى كتاب ، التى خلفها من بعده . هذه المسألة التى لم تجد حلا هى الأخرى حتى الآن . فلا شك فى أن الوصول إليها لا يتاح قبل طباعة الآثار قاطبة وتحليلها وهضمها . إذ ربما يكون السهروردى قد كتب بعض هذه الآثار فى وقت واحد : كما كان من ملاصدرا ، فنحن نعلم أن بعض رسائل ملاصدرا قد تواءمت فى الكتابة وأنه حررها فى وقت واحد ، الأمر الذى من أجله يعتبر تقسيم آثار ملاصدرا تبعاً لزمان تأليفها عملا غير صحيح ، ومن الجائز على

أى حال أن يكون السهروردى قد قام بنفس العمل . أضف إلى ذلك ، أن السهروردى كان يتناول سائر آثاره بالجرح والتعديل ، اللهم إلا كتابه حكمة الإشراق ، الكتاب الذى كتبه فى فترة وجيزة ناهزت أخريات حياته .

أما عدم الحصول على المجموعة الكاملة لآثار الشيخ كنتيجة لعدم طباعتها فإنه هو الآخر فى حد ذاته — من المسائل التى لها ارتباطها بمعرفتنا به .

إن ما طبع من آثاره هو حكمة الإشراق وهياكل النور وجانب الإلهيات (المقاومات والمطارحات والتلويحات) ومجموعة رسائله القصيرة بالفارسية وبعضها بالعربية ، وللأسف الشديد إن قدراً من المسائل الفلسفية المهمة الجديدة التى كانت موردا للبحث والنظر فى كتاباته مازالت لهذا السبب غامضة على كثيرين من أهل التحقيق . وعليه ، فإن أهم خطوة نخطوها فى طريق معرفة السهروردى هى طبع آثاره جميعاً طباعة علمية دقيقة .

فى صدد « الواردات والتقديسات »

والمسألة المهمة الثانية مما يختص بآثار السهروردى ، التى تبدو فى نظرى من أصعب الموارد فى تحقيق أفكاره والتى تقدم لنا الرابطة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية ، هى مسألة الأدعية والخطابات والرسائل القصيرة غير المتشابهة ، التى دونت بعنوان الواردات والتقديسات ، والتى يبدو أن أحد تلامذة السهروردى أو باحتمال قوى أن الشهرزورى هو الذى جمعها . ومع أن البعض يذهبون إلى أن هذا الكتاب أثر قائم بذاته ، إلا أننى أميل إلى تأييد ريتر فى رأيه القائل بأن هذا الكتاب يتكون من قطع متناثرة مختلفة قد جمعت فيه . وعلى أى حال فإن ما يعنينا ليس ما تتصف به من التآلف أو التناثر ، وإنما الذى نهتم به هو ما نشاهده فى هذا الجزء المتفاوت بعضه عن بعض من آثار السهروردى ،

من آثار مشائية وآثار إشراقية وثالثة أخرى عرفانية ، إن هذه المجموعة تشتمل على مطالب لا نشاهدها في آثار الحكماء الإسلاميين ، إلا في بعض موارد معدودة مثل « غاية الحكيم » الذى يعزى إلى حكيم إسبانيا الكبير الكيميائي المجريطي ، ورسالة أو رسالتين في العلوم الغريبة للإمام الفخر الرازى الذى تحدث هو الآخر لا بعنوان الاعتقاد وإنما بصورة الإشارة عن الأدعية المختصة بالسيارات والنجوم المختلفة . ان هذه الآثار قد تبدو في نظر البعض كأنها لا تستحق الاهتمام ، ولكنني أراها على العكس . وهذا لأننا إذا نظرنا بدقة ، نشاهد أن هذه الطريقة من التفكير ، التي تتعلق بالصور الأقدم للتمدن البابلي ، قد دخلت على الفلسفة اليونانية في أثر انتشار الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في الشرق ، وأنها تتعلق بهذا الجانب من حوزة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة المعروف بمدرسة سورية ، وان اسمها توأم مع اسم إمبليخوس أو — جامبليك **(Jamblichus)** ولها تعامل مع علم الطلسم بمعناه الأصيل ، يعني التورجيا **(Theurgia)** اليونانية . فميل السهروردى إلى هذا النحو من التفكير يشير إلى ما كان له من ارتباط مستقيم بالمدرسة الأفلاطونية المحدثة ، السورية وما تبقى من الميراث البابلي القديم في مراكز مثل حران .

لقد اشتبه الأمر أصلا على المؤرخين الغربيين في أنهم يعمدون لمجرد نسبة مدرسة أو حوزة فكرية إلى الأفلاطونية المحدثة إلى التقليل من أهميتها المعنوية والعرفانية ومن أصالتها . على حين يجب التوجه إلى أن آمونيوس وتلميذه فلاطينوس أو غيرهما من حكماء هذه المدرسة لم يكونوا فلاسفة بالمعنى العادى للكلمة ولا يمكن تشبيههم بأساتذة الفلسفة في الجامعات اليوم وإنما كانوا أهل رياضة وشهود ، وما هذه الفلسفة في الواقع إلا نوع من العرفان القائم على الرياضة والتوسل بعالم الغيب ، غلب عليه الظهور في مظهر الفلسفة البحثية .

فارتباط السهروردى بمثل هذه المدرسة الفكرية لا يقلل بحال ما من أصالة طريقة تفكيره ، ولا ينقص من الأهمية العرفانية لأفكاره النابعة من مصدر العرفان الإسلامي . فليس إلا عرفانا حيا يرتكز على دين حى ،

هو الذى ما يمكن أن يبعث أفكار القدماء العرفانية الأصيلة ويعيد إليها قيمتها .
فمجرد إطلاق صفة «نيو أفلاطونى» على بعض مما أثر على السهروردى من الأفكار الفلسفية لا يقلل من قيمة هذه الأفكار ولا يمكن أن يذهب بأصالة السهروردى وقيمته فى نظر المحقق البصير ، وبخاصة أن الكلمة أفلاطونية محدثة عادة ما تستعمل بصورة تدل على عدم الاطلاع على الماهية الواقعية لهذا النوع من الفكر وجذوره العميقة فى عرفان أصيل ، عرفان أنجبه تفكر أفراد معدودين يطلق عليهم اليونان بنو مانيكوى (pneumatikoi) هذه الكلمة التى أصاب أصحاب كتب الرجال من المسلمين كل الإصابة فى ترجمتها « بالروحيين » .

لقد كانت بعض المناطق من سورية وبخاصة حران تشكل ملجأ لبقايا المدارس العرفانية اليونانية القديمة من نحلة الفيثاغورية والأفلاطونية الجديدتين إلى الكيمياء وعلم الكون الهرمسى ، ثم بقيت هذه الأفكار فى تلك المناطق بشكل رواسب لم تستطع السيول البعدية أن تجرفها بالكلية ، وما كان من المقادير إلا أن تحترم هذا الميراث وترعاه حتى انتقل إلى التمدن الإسلامى حيث التقى بحياته الجديدة فى عالم الفكر الإسلامى .

فإحياء الفكر العرفانى اليونانى القديم والمدرسة الهرمسية على وجه الخصوص كما يشاهد فى أدعيات السهروردى وأوراده ، من أهم المسائل الحساسة فى تاريخ الفكر الإسلامى ، الخليقة بالمزيد من التحليل والاستقصاء .

لقد عثر الأستاذ كندى أستاذ الجامعة الأمريكية فى بيروت منذ ثلاث أو أربع سنوات على نسخة خطية نفيسة لصور الكواكب ترجع إلى القرن السابع أو الثامن ، نقشت فيها الكواكب نقشاً غاية فى الجمال ، فهى أبدان ذوات أياد عديدة تستثير الاهتمام وتبعث على العجب .
ويلاحظ الرائى لهذا الكتاب أن طريقة نقشه أو رسمه لا ترتبط بأى وجه من وجوه الشبه بالفن الإسلامى ، بل ربما كانت متعلقة بإحدى المدارس الفنية القديمة فى آسيا المركزية ، أما من الناحية الفكرية

والمعنوية ، فالكتاب فى الحقيقة عبارة عن بيان وتوجيه لذلك النحو من التفكير فى الكواكب الذى نشاهده فى واردات وتقديسات السهروردى .

آثاره الفارسية

أما بالنسبة لآثار السهروردى الفارسية فلا أرى داعيا لتكرار الكلام عن أهميتها من الناحية الفكرية فى هذا المجال ؛ على أنى أتناولها من زاوية جديدة . فهذه الآثار تعتبر للوهلة الأولى من أجمل ما كتب فى إيران وعالم الفارسية من نماذج النثر الفلسفى . لقد كتبت فى عصر اعتبر من العصور الذهبية للنثر الفارسى . ومع هذا كما قلنا لا يوجد بين ما كتب بالفارسية من الآثار الفلسفية ما هو على هذه الدرجة من النفاسة والروعة . ودراسة هذه النماذج من نقطة النظر هذه تؤدى بنا إلى أنه كما إن فكر السهروردى ينطلق إلى أبعاد عديدة فإن أسلوبه وسبكه فى الكتابة يمتاز لنفسه جهات وجوانب عديدة أيضاً . فمثلا ، نرى أن رسالته « لغت موران = لغة النمال » و « رسالته فى حقيقة العشق » اللتين حالفنى التوفيق ونشرتهما فى مجلة « معارف إسلامى = المعارف الإسلامية » وأيضاً فى مجموعة آثاره بالفارسية تتفاوتان فيما بينهما من حيث السبك تفاوتاً كلياً . هذا مع أنه لا مجال للشك مطلقاً فى نسبتهما إليه فقد جمعتا منـــذ البداية ضمن آثاره ، علاوة على ما يضمهما من العبق الفكرى السهروردى .

هذه الآثار علاوة على كونها كتبت بالفارسية فأضافت إلى تراث هذه اللغة تراثاً تعتز به وتفتخر لها أهمية خاصة أخرى ، من حيث كون الفكر لاينفك عن اللغة بحال من الأحوال ، فلو أن إنساناً ـ استطاع أن يعبر تعبيراً موفقـــاً عن فكرة ما بلغة ما ، فقد استعان بقدرته الخلاقة . ومن ثم كانت الترجمة فناً آخر وراء مجرد نقـــل الألفاظ والعبارات ، كأن المترجم الحقيقى من يترجم الأفكار أولا ثم يكسوها بما يناسبها من الألفاظ . وعليه ، إذا ما تسنى لشخص أن يشرح كتاب فيتجنشتاين (Wittgenstein) مثلا بالفارسية السلسة

الفصيحة الملائمة للفهم ، فلا جدال فى أنه مبتكر ، لا من حيث اللغة فحسب ، وإنما من حيث الفكر أيضاً فإذا كانت عبقرية السهروردى قد أبدعت فيما نقله إلى الفارسية مما كتبه بالعربية أو فيما كتبه أصلا بالفارسية ، فإن أهمية ذلك تتمثل فى أنه إذ فكر باللغة الفارسية وبحث المسائل الفلسفية والعلمية بها ، فقد هيأها وأعدها لاستيعاب الفكر الفلسفى ، كما بعث فكره إلى الحياة مرة أخرى .

فإذا ما اطلعنا على آثار السهروردى ندرك تماماً أن اللغة الفارسية قادرة على بيـــان أدق المطالب الفلسفيـــة كما ينبغى الأمر الذى قلما توجه إليه المفكرون الحكماء الإيرانيون . أما أولئك الذين اصطنعوا هذه اللغة وكانوا قادرين على ذلك فإن آثارهم تعتبر مجلى قدرتها وإمكانها على بيان تلك المطالب . وهذه الآثار فى حد ذاتها جواب على من يظنون ، لعدم إحاطتهم برموز الفارسية الفياضة ، أن التفكير بها متعذر وأن ليس فى إمكانهم أن يسبكوا أفكارهم فى قالب من عبارتها ، وهم فى ذلك إما إنهم لا يعرفون الفارسية حق معرفتها وإما إنهم لا تتوافر لديهم الأفكار أو تتم لديهم عملية الانفعال الذهنى . هذا على حين أن آثار السهروردى توضح تماماً هذا الجانب من قدرة اللسان الفارسى وبلاغته وتدل على أن هذه اللغة تتسع لاحتواء أدق المطالب المنطقية أو الطبيعية أو الإلهية فى قوالبها اللفظية بنفس الدقة والقدرة التى تتمتع بها اللغة العربية . وكم هى أخاذة تلك الأفياء النورانية الجميلة التى تمدها لغة السهروردى أثناء كتابته بالفارسية ، ولهذا كانت علاوة على شرف محتواها جديرة بأن تحتل مكانها على مستوى الطراز الأول من آثار النثر الفارسى .

ومما يليق بالذكر هنا أن هناك شكاً كبيراً فى نسبة أثرين إلى السهروردى ، أولهما « بستان القلوب » أو « روضة القلوب » ، والثانى : (يزدان شناخت = معرفة الله) . ولما كنت قد اتفق لى فى العام الماضى أن قضيت مدة من الوقت فى تصحيح هاتين الرسالتين اللتين تعتبران أطول

ما نسب إليه من رسائل كان واجباً على أن أقرر أنهما من الرسائل الفلسفية الهامة . وفى اعتقادى مهما قيل عن صاحبهما ، إن نسبتهما إلى السهروردى لا أقل من أنها مدعمة بما يقرب من اليقين إن لم يدعمهما اليقين التام .

فأما بخصوص « بستان القلوب » ، فالواضح تماماً من سياق الكلام وطريقة عرض المطالب أن هذا الأثر متعلق بالسهروردى ، وأما بخصوص « يزدان شناخت » فقد لا يحصل اليقين بتلك الدرجة على الرغم من أن الشهرزورى قد أيد نسبته إلى السهروردى . إلا أن مجرد وجود بيت من شعر سنائى (المتوفى فى حدود ٥٣٥ هـ) فى هذه الرسالة مما قد يعتبر ذريعة لإنكار أصالتها من جانب بعض المحققين ، لا يعد دليلا كافياً متيناً ، لأن كثيرا من أبيات سنائى فى الفترة الثانية من حياته كانت جارية على الألسن فى نطاق اللغة الفارسية . ومرة أخرى ؛ فإن ما يبدو لى من السبك وطريقة عرض المطالب والدخول إليها ، هو أن هذه الرسالة لا أقل من أنها – متعلقة بمدرسة السهروردى إن لم تكن له بالذات ، وهذا لأن مفتاح الوصول إلى أصالة آثار السهروردى بعد الممارسة وحصول الملكة لدى الباحث ، فى العلم بطريقة ورود السهروردى إلى مبحث « النفس » .

من الممكن أن يتشابه هذا المبحث مبدئياً مع أمثاله فى رسائل خواجه نصير الدين أو بابا أفضل ، إلا إن طرز بيان السهروردى لدى تصديه للموضوع وبيان ماهية نفس الانسان ، مشخص تمام التشخيص ، ضمن عاداته المميزة ، إنه يتوسل إلى غرضه بالآيات القرآنية فيؤولها بطريقته الخاصة . وهذه الحقيقة كانت موضوعى فى مناسبات أخرى حيث كتبت أقول : إن السهروردى أول حكيم إسلامى استفاد ودائماً بصورة غاية فى الوضوح من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ولم يحدث قبل السهروردى أن حكيما تناول الآيات القرآنية بالبحث فى آثاره الفلسفية ، ففى شفاء أبى على ابن سينا مثلا لا توجد إلا آية كريمة واحدة فى قسم الإلهيات .

أما بواعث هذا الأمر فغامضة لا يسعنا بيانها الآن ، أما ما يمكننا أن نذكر به فهو أن المشائين كانوا دائماً يعتقدون أن الفلسفة عليها أن تثبت حقيقة الفلسفة بنفسها بعيدة عن الدين المحض . وقد وفى الأستاذ محسن مهدى أستاذ جامعة هادزارد هذا الموضوع حقه تماما فى كتبه ومقالاته عن الفارابي . أما السهروردى فقد عمد من جهة أخرى إلى إظهار الوحدة بين التفكر العقلي والحقيقة القرآنية على حقيقتها الذاتية ، فلاعجب إذن عندما يتناول مبحث النفس فى أن نرى أنفسنا أمام تلك النفس التي رسمت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية حدودها وبينت معالمها . وعليه فمن الممكن أن تكون نفس هذه المباحث بالذات ضابطا ومعيارا لتقرير أصالة ما ينسب إلى السهروردى من آثار . وعلى أى تقادير ، فالكلام عن حياة مفكر مبدع لا ينحصر فى جزئيات حياته الصورية الظاهرية وتقصى مظاهر حياته المادية مما نعم به الكثيرون ممن سبقوه « فحسب » . كما أن تصيد موجبات الحذلقة ، الذى ما زال للأسف يحتفظ بمكانته الكبيرة ، لا يكفي . فما يهمنا هو طريق الوصول إلى حدود الفكر وثغوره ، ومعانقة الآفاق المعنوية واكتشاف الأعماق الداخلية للمفكر . وهكذا كانت الحال فى السابق حينما كانت المدرسة دائماً سابقة على الشخص مقدمة عليه من حيث الأهمية . فالآثار المنسوبة إلى فيثاغورس أو جابر بن حيان أو آخرين من مفكرى الإسلام ، إن لم تكن لهم بصورة أكيدة ، إلا أنها تتعلق بمدارسهم الفكرية ؛ ومن ثم فهى فى الواقع ونفس الأمر ، تتعلق بهم على المستوى الأوسع . بمعنى أننا عندما نلتقى فى إحدى المدنيات الدينية بمدرسة فكرية نشاهد أن كثيراً من الأشخاص يرتبطون بها سواء من الناحية المعنوية أو الجانب العملى ارتباطا يحملهم على التخلى بكل إخلاص عن أسمائهم وحيثياتهم ؛ فينكرون ذواتهم إيثاراً منهم للمدرسة التى ينتمون إليها وينسبون آثارهم إليها . وما أصدق هذا بالنسبة لرسالتى السهروردى « بستان القلوب » و (يزدان شناخت = معرفة الله) . هذا ، فيما لو اعتبرناهما منسوبتين إليه على الإطلاق ، وما دامت هاتان الرسالتان تؤيدان طريقة

تفكير السهروردى باللغة الفارسية . وباختصار ، لقد اصطنع السهروردى اللغة الفارسية لأول مرة بصورة جدية كلغة فلسفية له .

أفكار السهروردى

إن الأصول والمنابع الفكرية التى استقى منها السهروردى أفكاره لتتسع حتى لايستوعبها مجالنا هذا ، وقد تناولت الموضوع بما تيسر لى فى مواضع أخرى . إلا أن مالايدرك كله لايترك كله .

ولربما لم يحفل تاريخ الفكر الإسلامى بمسألة أهم من هذه المسألة أو أصعب منها . فالبعض يعتقدون أن السهروردى باعث الحكمة الإيرانية القديمة ، على حين أن البعض الآخر لايقولون مطلقاً بأية أهمية للمنابع الإيرانية فى آثاره . سوى أنى أرى أن الحقيقة أمر بين هذين الأمرين : فلا شك فى أن السهروردى كان على معرفة بجانب من أفكار الزرادشت عن طريق منابع نجهلها على حقيقتها ، أهى عن طريق الكتب أم مما تتناقله الصدور من الروايات ؟ غير أن هذه الأفكار لا ترتبط بالزرادشتية القديمة ، وإنما تتعلق بتلك الزرادشتية التى كانت سائدة فى العصر الساسانى .

على أننا عندما نتكلم عن الحكمة الخسروانية أو الفهلوية ، أو نشاهد اسمها فى آثار فلاسفة أمثال — حاجى ملاهادى السبزوارى مثلا ، فهذا لايعنى أنه كانت هناك فى إيران طبقة كبيرة من المفكرين ممن يضارعون ابن سينا والفارابى ، أو كانت لهم آثار ثم اختفت فجأة بعد الفتح الإسلامى وعبثت أنامل النسيان بأفكارهم ، فهذا القول لاشك غير معقول ومثل هذه الحادثة غير ممكن فى تاريخ الفكر البشرى .

فقد ذهبت جماعة إلى الاعتقاد بوجود تفكير فلسفى فى إيران القديمة إلا أن هذا التفكير لم يدون ، كما أنه لم يكن منفصلا عن الدين . وأرانى شخصياً متفقا مع هذا الرأى على طول الخط ، إذ لم يحدث فى — العهود القديمة أن انفكت الفلسفة عن الدين إلا فى مكان واحد ، هو اليونان القديمة أيام ارسطوطاليس أما بالنسبة للمدنيات الأخرى القديمة كالتمدن الصينى

أو اليابانى أو الهندى أو الإيرانى ، فقد كان التفكير الفلسفى ممتزجا دائماً بالفكر الدينى . وبناء على هذا ، فعند ما يتكلم السهروردى عن حكماء إيران القديمة ، فإن الحكيم إذاً يعنى المفكر العاقل العالم . فهم على ذلك أولئك الأفراد الذين كانوا يتكلمون عن (اهورامزادا = الله) و (اهريمن = الشيطان) ، والوجود والعدم ونظائر ذلك ، وكانوا على طريق البحث عن أسرار الوجود وحقيقة الخلق . من المسلّم أنهم لم يكونوا كأولئك الحكماء الذين جمعهم الإسلام تحت لوائه فى حوزاته العلمية والدينية ، ممن اشتغلوا بتأليف الرسائل والكتب والبحوث المدرسية وتصنيفها ، أو تركوا فى الحكمة آثارا مدونة ، حتى يقال إن الفتح الإسلامى قد ذرّ عليها غبار الخذلان .

فإذا ما عدنا الآن إلى ما هو أهم من ذلك وتصدينا من جهة أخرى لمسألة المنابع الفكرية للسهروردى بمعنى الباعث الأساسى الذى بعثه على هذا النحو من التفكير ، ازدادت المسألة عمقاً وصعوبة . فالواقع أن السهروردى يمثل نقطة التقاء زرادشت من جانب وأفلاطون من الجانب الآخر ، وهذا الأثر الفكرى الذى أسلاه فى روح العرفان الإسلامى قد أسفر عن إحياء ميراثين فلسفيين متفاوتين والتقائهما معا . والتحقيق فى هذه المسألة يوضح المصير المعنوى للسهروردى وتاريخ الفكر الإسلامى . إلا أن حل هذه المسألة أيضا ليس بالأمر اليسير .

وقد أرانى ميالا بعنوان التحليل لمعنوية الإسلام والعرفان الإسلامى إلى عرض الحقيقة من أن المؤسس لأكثر الأديان والباعث لها هو جريان الفيض الإلهى لاتباع هذه الأديان ، يعنى ، بالنسبة للفرد المسيحى مثلا ، فان نور فيض الرب الذى يطلق عليه الغربيون (Grace) لا يتجلى له إلا عن طريق السيد المسيح (ع) ، وهذا ما تقرره أصول الكلام والإلهيات لدى الفرق المسيحية قاطبة . أما الوحى الإسلامى فيتسع به الإمكان لتلقى الفيض الإلهى عن جريانات أنبياء آخرين أيضا ، فنحن عادة ما نتوسل بسائر الأنبياء فى أدعيتنا الإسلامية ، كما أن أهل السنة يتوسلون بالدعاء لإبراهيم (ع) بعد الصلوات الخمس . . ومحمد (ص) فى نظر الإسلام شمس

فى سماء عالم المعنى وسائر الأنبياء بمثابة النجوم فيها . فوجود هذه الطبيعة بالذات فى الكيان الدينى وطريقة تفكر الوحى الإسلامى قد جعلا من الميسور إعادة بعث الكثير من أفكار ما قبل الإسلام والتعرف عليها من جديد . وعلى أى تقدير ، فإن التماسّ بين الإسلام والثقافة اليونانية ، ووجود الفلسفة المشائية الإسلامية على النحو الذى نعرفه ، ثم امتزاجها بالثقافة الإيرانية الغزيرة ، يعنى فى الواقع ، التقاء (الا مشاسپندان = الملائكة السبعة المقربين) و (الفره وران = الكائنات النورانية) الزرادشتية بالمثل الأفلاطونية على مستوى العرفان الإسلامى ، الأمر الذى أحدث ظاهرة عجيبة فى تفكير البشر . وما رسالة السهروردى إلا مما ينشأ فى مثل هذه اللحظات الحساسة من التقاء هذه الأفكار .

وفى نظرى أن أهمية فلسفة السهروردى وعمقها منحصران فى أنه قد قرب بين هذين الأصلين المتباعدين ظاهريا كل عن الآخر ، بين الفكر الشرقى والفكر الغربى .

لقد سبقت المحاولة من جانب الغرب أيضاً ، فأرادوا أن يربطوا بين الفكرين الشرقى والغربى ، كمحاولة (Pléthon) المفكر البيزنطى المعروف بميله إلى الجمع بين زرادشت والمسيح وأفلاطون ، وكان يقول : أنا إنسان مسيحى زرادشتى . إلا أن هذه المحاولات لم تقم لها قائمة على الإطلاق ولم تدم وماتت قبل أصحابها . على حين أن السهروردى قد أسس مدرسة او لم تكن ، لم يكن هناك أدنى شك فى تعرض الفلسفة المشائية ، وهى ذات الجذور اليونانية الإسلامية المشتركة التى وترتبط من حيث الكيان الفكرى بالفلسفة الاستدلالية اليونانية ارتباطاً عميقاً ، إلى الضياع من النطاق الإسلامى ، ولابتليت بمصير قد ابتليت به فعلا فى الغرب .

وعلى الرغم من اعتقادى بأن تحقيق فلسفة السهروردى وتحليلها لا يقتصر على بحث أفكاره فحسب ، بل الواجب أن يستوفى من أعماق روح المتفكرين الإسلاميين وزواياها ، إلا أننى أرى أن أفكار السهروردى الفلسفية الخاصة لم تتناول أية فكرة رئيسية منها بالقدر الكافى من البحث والتحليل ، وفى مقدمتها

جميعاً ، نقده المنطق الصوري الأرسطي . لقد أجريت بعض الانتقادات من جانب المتكلمين أو المتشرعين كابن تيمية ، ولكن نقد السهروردي قد جاء في اتجاه مقابل تماماً ، فقد أنزل المقولات العشر إلى أربع ، ثم جعل من المنطق الصوري سلّماً صاعداً إلى عالم الإشراق . فإذا ما تأملنا تاريخ المنطق بعد ذلك في الغرب ، ندرك ما لنقد السهروردي على المنطق الصوري الأرسطي من قيمة بالغة .

وفكرة أخرى رئيسية ، هي مسألة التشكيك ، التي لو لم تنبع في ذهن السهروردي لما كانت مسألة واحدة – كمسألة الوجود وتشكيكه التي نشاهدها في رسائل غياث الدين منصور ومن بعده ملاصدرا – لنطرح علينا أصلا وتجد قبولا . وابن سينا لم يكن يسلم أصلاً بجواز إمكان التشكيك الذاتي ؛ ولهذا ، فقد رد عاة الحركة الجوهرية من أساسها . فالارتقاء من إحدى مراتب الوجود إلى مرتبة أخرى عن طريق الحركة الذاتية الجوهرية في اعتقاده غير ممكن . فهو يعتقد بالتباين الكامل بين وجودات الماهيات المتحققة ، أو بعبارة أخرى ، لقد كان من القائلين بأصالة الوجود . غير أنه كان يؤمن بأن الوجود العارض على أية ماهية متباين تماما في كل الماهيات مع أي وجود آخر . وهذا لأن ابن سينا لم يستطع قبول أن يكون ما به الامتياز في شيء ما ، هو الاشتراك في نفس ذلك الشيء . أما السهروردي فقد بين مسألة التشكيك الذاتي على أحسن وجه في مورد النور . وهذه هي نفس النظرية التي أثرت أعمق الأثر في الحكماء من بعده ودفعتهم إلى الاعتقاد بالوحدة والتشكيك .

ومسألة أخرى من المسائل البارزة في فلسفة السهروردي ، وهي وحدة العلم ، وهو يعتبر أن أي علم كان نوع من الإشراق . أما بخصوص العلم الإلهي فإنه يعتقد بأن وجود العالم بالذات علم إلهي ، وفي رأيه أن علم الله بالعالم هو في حد ذاته أصل وجود هذا العالم . ومن هنا كانت الإضافة الإشراقية لدى الحكماء أيضاً نابعة من نظرية شيخ الإشراق ، فرأى السهروردي بالنسبة للعلم الإلهي من العمق بحيث لفت إليه أنظار جميع الحكماء تقريباً من بعده ، فنرى خواجه نصير الدين مثلاً

فى شرح الإشارات وهو أثر مشائى بحت ، متبعاً للسهروردى فى مسألة العلم الإلهى .

ثم يأتى بعد ذلك ما لاتجاه السهروردى الخاص بالإشراق والنور من أثر كبير على تاريخ العلوم الإسلامية أيضاً ، لقد أعاد علم المناظر إلى الحياة مرة أخرى ، فالكتاب العمدة الكبير فى علم المناظر والمرايا فى الإسلام هو « كتاب المناظر » لابن الهيثم المصرى عالم القرن الخامس . ثم يبدأ الميل إلى هذا العلم يأخذ فى الضعف فى القرن والسادس ، حتى افتتح كمال الدين الفارسى تلميذ قطب الدين الشيرازى شارح السهروردى المعروف ، — بكتابه « تنقيح المناظر » فصلا مشرقاً فى تاريخ هذا العلم مرة أخرى ، وأوجد علما على حدة يختص بقوس قزح .

هذا الميل من جديد والإقبال مرة أخرى على مسألة الإبصار والنور لاشك ثمرة انتشار حكمة الإشراق والاعتقاد بالنور كأصل للوجود وكوسيلة لكسب العلم لدى السهروردى . وعلى هذا المستوى تنشأ رابطة مباشرة بين علم النفس وعلم المرايا ، شبيهة بمدرسة « الجشتالت » النفسية الحديثة الحائزة على الأهمية الخاصة بالنسبة للفن وفلسفته أيضاً .

ومسألة أخيرة مهمة ما دمنا فى صدد السهروردى ، مسألة قد ألقت ظلالها على القرون الفلسفية — الإسلامية من بعد ، وأسهمت بصورة أساسية فى فلسفة ملاصدرا أيضاً ، وهى مسألة الخيال وأهميته بالنسبة لعلم الكون وللمعرفة . فالسهروردى ، أول من أشار إلى ذلك العلم فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، وأكد على أهميته بالنسبة لمعرفة العالم الخارجى . سوى أن الخيال فى نظر السهروردى ، على خلافه لدى ملاصدرا ، وليس عالما منقطعاً . إن الاتجاه إلى عالم الخيال يمثل جانبا من جوانب الفلسفة السهروردية ، ويتعامل مع الصور فى عالم الطبيعة والفن ويلتقى فى وجه الشبه مع فلسفات « الجشتالت » و « الفورم » اليوم أيضاً .

اهمية السهروردى اليوم

لئن ظل السهروردى دائما يحتل المكان الأول من الاهتمام والعناية فى إيران

والبلاد الدائرة فى فلكها وظل النور فى أوج إشراقه من مصباح السهروردى أينما فتح كتاب الحكمة فى هذه البلاد المنتجة للكلمة ، فهذا لأنه قد أقام القنطرة المتينة بين مرحلتين من عمر هذه الأمة العريقة فى مضامير الفكر ووحد بين الأفكار الإيرانية القديمة والحكمة والعرفان الإسلامى .

إلا أن شيخ الإشراق إشراقه لايقتصر على شرق دون غرب أو يستطيع مكان أن يحصره ويختص به دون سائر الجهات ، فهو كلى مشاع فى عالم الفكر عامة ، وفى هذا النطاق الذى تجتازه المآذن المكبرة بأصواتها المتلاحقة بين الدقيقة والأخرى ٥ وهذا لأنه أولا : أول من رفا بأنامله العارفة وخيوط أفكاره النورانية ثوب الفلسفة ولاءم شقيها فجمع التيارين الفلسفيين القديمين المختلفين شرقا وغربا فى حجر الإسلام .

ولأنه ثانيا : أول حكيم يعانق بروحه قلل الفكر الشامخة فى آفاق الحقيقة فوق سحب القول ، وهنـــاك يتوافر له الإمكان فى ربط الكلام والفكر الإنسانى بالكلام والفكر الإلهى ، فيربط الحكمة بالقرآن الكريم بأمتن العرى وأجمل الوشائج ، فلا نراه فى فقرة من أثر من آثاره إلا متدرجا صاعداً حتى يتوج مسيرته الفكرية بالآية القرآنية مستشهداً بها فى جلالها وعظمتها .

ولأنه ثالثا : صالح الإنسان مع نفسه ، وجمع شقيه إلى بعضهما فأحيا الرابطة العميقة بين العقل والعرفان ، أو بمعنى آخر بين المنطق والعشق . ثم إنه قام لنا هذه الرابطة التى تؤكد أصالة نبوغ الفكر الإسلامى ، وعرض لنا هذا التآلف والانسجام بين العقل والعرفان والدين ، فى آثاره الجميلة بطريقة لا تقصر فى الإعلان عن روعتها فى كل كلمة تقبلها عين القارئ أو تعانقها روحه بذراعى فكره وقلبه . وأخيرا وليس آخراً ، ولأن السهروردى هو الذى جعل الفلسفة الإسلامية إسلامية بالمعنى الأعمق عما كانت عليه من قبله .

والله أعلم بالصواب !

الفصل الثاني

الإشراقية

مدرسة أفلاطونية إسلامية

(مناقشة قضية المصدر الإيراني)

بقلم : الدكتور محمد علي أبو ريان

---

(1) راجع للمؤلف : أصول الفلسفة الاشراقية ـ الطبعة الثانية ـ دار الطلبة العرب ـ بيروت ١٩٦٩

هياكل النور تحقيق مع مقدمة المكتبة التجارية ـ القاهرة ١٩٥٨

اللمحات في الحقائق تحقيق مع مقدمة دار المعارف ـ القاهرة

تمهيد :

لقد كان لى حظ معايشة صاحب مذهب الإشراق زهاء ثلاثين عاما ، منذ أن استرعى انتباهى نقده المبكر للتعريف الأرسطى(١) . فعكفت على تتبع آثاره المخطوط منها والمطبوع ، وذلك قبل أن تصل إلى يدى النشرة الأولى النقدية (٢) لبعض مؤلفات شيخ الإشراق ، وقد تضمنت أبوابا من المطارحات والتلويحات العرشية . . . وقد تابعت دراسة المذهب مستعرضا النصوص بطريقة نقدية تحليلية . ثم لم يلبث هنرى كوربان أن أخرج الجزء الثانى من أعماله وقد تضمن نشرة نقدية لكتاب حكمة الإشراق مع بعض الرسائل الصوفية .

وقد نحا كوربان فى نشراته النقدية للنصوص منحى خاصا تفرد به ، وهو رد المذهب الإشراقى فى جملته إلى المصدر الإيرانى محاولا التدليل على صحة رأيه بالتزامه الحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجى ، الذى يبدو واضحا فى تعليقاته على النصوص وفى مقدمات نشراته النقدية .

والحق إن هذا الاتجاه قد استوقف نظرى منذ أن بدأت الصحبة مع شيخ الإشراق ، فالسهروردى نفسه — يتمسك ، فى عناد واضح ، بنسبة المذهب إلى الأصل الفارسى الخسروانى ، ويقيم حدا فاصلا بين الحكمة البحثية المشائية ، التى درج على تناولها والأخذ بها جمهرة المثقفين الإسلاميين منذ مطلع عصر التفلسف الإسلامى ، والحكمة

---

(١) حكمة الاشراق ص ١٨ — ٢١ .

(٢) Henri Corbin : Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihab al-Din Yahya al Suhrawardi, Vol. I, Istanbul, Vol. II, Paris-Téhéran, Vol. III, Paris.

الذوقية التي يرى أنها نابعة من حكماء الفرس(١) وانها اتخذت طريقها إلى الفكر الإسلامي عبر تيار يمثله الجنيد والبسطامي (سيار تستر) والحلاج (فتى بيضاء) وأن هذا التيار قد بلغ مداه عند السهروردي نفسه (٢) .

ولا يكتفي فيلسوف الإشراق بتأكيد انتسابه الروحي إلى الفرس في شتى المواضع في مصنفاته العديدة بل نراه يحاول جاهدا التدليل على صحة رأيه من خلال مسلكين :

المسلك الأول : ويتمثل في إسباغه للصفة الإيرانية على مصطلحه الفلسفي فيبدو اللفظ إيرانيا (٣) في مظهره وإن ظل المحتوى مرتبطا بالتيار الفلسفي اليوناني الذي انساق إلى الفكر الإسلامي في صورة مشوهة خلال عصر النقل .

أما المسلك الثاني — وهو يعد أكثر خطورة من الأول — فهو يتمثل في تلك الدعوى الإسماعيلية الباطنية التي أسفرت محاكمة السهروردي عن اعتناقه لها ، والتي استوجبت تكفير ابن تيمية له من حيث إنه يقدم الولي على النبي في معرض تناوله لمشكلة الإمامة (٤) ، فهو يقول في مقدمة « حكمة الإشراق » : إن العالم ما خلا قط من خليفة (٥) مصداقا للآية الكريمة : « إني جاعل في الأرض خليفة » (٦) .

ويصنف الحكماء إلى حكماء بحثيين وحكماء ذوقيين ، ثم حكماء يجمعون بين الحكمتين البحثية والذوقية ، ويرتب المستويات لكل طائفة

---

(١) راجع حكمة الاشراق ص ١٠ ، ١٢ ، ١٥٦ ، ١٥٧ الخ . ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته من اظهار انتسابه الى الحكمة الفارسية القديمة .

(٢) المطارحات نشرة هنرى كوربان ص ٥٠٢ .

(٣) بهمن (النور الأقرب ـ الصادر الاول ـ العقل الكلى) خرداد (رب صنم الماء مثال الماء) اسفهبذ (النفس الناطقة) مرداد (رب صنم الاشجار ـ مثال الاشجار) اردیبهشت (رب صنم النار ـ مثال النار) اسفندرامذ (رب صنم الارض ـ مثال الارض)

(٤) أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٠٥ ـ ١٠٨ ، نظرية الأمانة بين الباطنية والسهروردي) .

(٥) حكمة الاشراق ص ١٢ .

(٦) الآية «واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة» آية ٢٨ سورة البقرة

فمنهم المتوسطون ومنهم الأعلون المتمرسون ، وأعلى الدرجات مرتبة حكيم متبحر فى الحكمتين معاً » وهو الحكيم المتأله « صاحب الأيد والنور الذى تسنم ذرى السلم الروحى أى بلغ « مقام الخلة » كما يذكر الإشراقيون (١) ، وهو أيضا عند الصوفية المتأخرين المتأثين بعقائد الباطنية : الغوث والقطب والولى والإمام وخليفة الله فى الأرض ، وتتضمن سلسلة الأئمة عند السهروردى طائفة من حكماء اليونان والفرس والمصريين والهنود والغنوصيين (٢) وتستمر السلسلة فيدخل فى نطاقها ممثلون للحقبة التى ظهر فيها التصوف الإسلامى ، وهم يمارسون وظائفهم الروحية لا بصفتهم الإسلامية الخاصة ، بل بحسب ارتباطهم المباشر سواء بالأئمة الإيرانيين أو بغيرهم فى سلسلة الأئمة وفى الحدود التى ترسمها دعوى الإمامة العالمية عند الباطنية. وبذلك نرى زرادشت، وكيخسرو والمبارك (كسرى) ، وجاماسف ، وفرشاوشتر ، وبزرجمهر وهم أساطين الحكمة عند السهروردى ، الذين يشكلون طبقة الأئمة الخسروانية أى الفارسية فى حلقات سلسلة الأئمة بينما تضم الأسرة الروحية اليونانية : أغاثاذيمون وفيثاغورث وسقراط وأفلاطون وأنباذوقليس وأفلوطين وغيرهم (٣) .

وتصب خميرة كل من هاتين الأسرتين الروحيتين : الفارسية واليونانية فى المدرسة الإشراقية ، وبذلك تشكل مزيج الحكمتين المصدر المباشر للمذهب الإشراقى بصفة خاصة وللتصوف الإسلامى الباطنى بصفة عامة ،

---

(١) التلويحات ص ١١٣ ــ ١١٤ مرصاد عرش : « .. وثم مقام آخر فى الفناء وهو الفناء فى الخلة ، وهو أقرب الحالات الى الموت ، وربما سماه بعض الصوفية « مقام الخلة » وأشار اليه افلاطون » .

(٢) Festugière (R.P.), La révélation d'Hermes Trismégiste, Paris, t. I en 1944, t. II en 1949.

انظر ايضا مقال هرمس فى دائرة المعارف البريطانية ، وكذلك رسالة « قبس القابس فى تدبير هرمس الهرامس » : فى أن هرمس هو أخنوخ المصرى وهو ادريس النبى » تحقيق الفرد فون زيجل Alfred Von Siegel Der Islam, p. 292.

راجع كذلك فصوص الحكم لابن عربى تحقيق د . أبو العلا عفيفى جـ ٢ ص ٤٤ ــ ٤٥ ؛ طبقات الاطباء لابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ١٦ طبعة مصر (أخبار الهرامسة) .

(٣) حكمة الاشراق ص ١١ وما يليها .

كما يرى صاحب مذهب الإشراق ، مع التزام ركيزة أساسية وهى ألا ينتظم الأمر لهؤلاء السيار دون سوانح نورية (١) .

ولا يقف السهروردى عند حد هذه الدعوى الخطيرة فحسب ، بل يجعل من أفلاطون تلميذا لزرادشت متوهما أن الثنائية (٢) الفارسية : النور والظلام ، الخير والشر ، أرمزد وأهريمان ، هى مصدر فلسفة أفلاطون متجاهلا بذلك بنية المذهب الأفلاطونى المثالية وكذلك الظروف التاريخية والمكانية والاجتماعية التى كانت وراء صياغة المذهب فى صورته المعروفة عند أفلاطون ، ومع ذلك فنحن لاننكر وجود مؤثرات شرقية ثانوية فى فلسفة أفلاطون . يضاف إلى هذا كله أن فكرة « الثنائية » من الأفكار الإنسانية العامة المشاعة بحيث لايختص بخطوطها العريضة شعب دون آخر .

وبعد ، فقد كان من الممكن أن تمر هذه الدعوى الخطيرة ، دون أن تثير انتباه الباحث لا سيما وأن صاحب المذهب نفسه يتمسك بها ؛ وقد حظى هذا الرأى بالفعل بالقبول عند بعض المؤرخين لفلسفة السهروردى من المعاصرين ، ومنهم السيد ، محمد إقبال (٣) والمستشرق هنرى كوربان (٤) الذى سبقت الإشارة إليه على الرغم من أن اكتفاءه بأسلوب المعالجة النصية المباشرة لم يتح له فرصة العمل التركيبى الشامل الذى تتضح معه أبعاد المذهب وأصوله الحقيقية .

ولكن الدروس التى وعيناها جيدا عن تيار الحركة الشعوبية وآثارها المدمرة على الصعيد الإسلامى ، كان يجب أن تكون سبباً لإثارة الشك أو على الأقل الحذر من أمثال هذه الدعوى التى

---

(١) حكمة الاشراق ص ١٣ .

(٢) فيما يختص بالثنائية الفارسية راجع : Casartelli, Iranian Dualism in E.R. and E., vol. 5, pp. 111-112.

وكذلك Sykes, Hist. of Persia, p. 436.

(٣) Iqbal (Mch.), Development of Metaphysics in Persia, London, 1908, pp. 120.

(٤) بالاضافة الى ما سبق من نشراته Corbin (H.)

— Suhrwardi, Fondateur de la doctrine illuminative, Paris, 1939.

— Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi, Téhéran, 1946.

سالفها صاحب المذهب نفسه ــ وهو فارسى الأصل ــ الأمر الذى لابد من أن يحفز الباحث إلى مزيد من الدراسة وتعمق النصوص للتحقق من صدق فحواها ومدى دلالة مضمونها على الشكل الذى تتخذه .

منهج الدراسة :

وقد اتضح لنا بعد طول معاناة للموضوع خلال فترة طويلة من الدراسة ، أن الاكتفاء بالتحليل الفيلولوجى النقدى للنصوص قد لايفى بالغرض فى سبيل الوصول إلى نتائج إيجابية بصدد هذه المشكلة ، وكذلك فإن الدراسة التاريخية التطورية للأصول قد لاتكفى وحدها لتحقيق هذه الغاية ؛ فكان لابد إذن من استخدام المنهجين معا وبطريقة توافقية ، هذا بالإضافة إلى الرجوع إلى المنهج المقارن كلما دعت الحاجة إليه حتى نتمكن فهم جوانب المذهب والتعرف على حقيقة نسبته .

ولقد تعمدت منذ البداية تأخير استخدام أسلوب التفسير الفيلولوجى الذى يستند إليه القائلون بإيرانية المذهب ، ذلك لأنه وإن كان يصلح فى دراسة بعض الموضوعات المحدودة ، إلا أنه كثيرا ما يفضى إلى أحكام متسرعة وربط غير موضوعى .

الأصول الأفلاطونية :

لعل الدارس للنصوص الإشراقية عند السهروردى أو تلامذته على السواء يقع فى حيرة بالغة لأول وهلة ، وذلك أنه على الرغم من ظهور التمسك بدعوى الأصل الفارسى بشكل واضح فى هذه النصوص ، واعتبار أفلاطون واحدا من بين وجوه كثيرة من الأئمة أو الحكماء التألهين ، بل القول بأنه أخذ عن زرادشت كما ذكرنا ــ إلا أننا نجد اعترافا صريحا عند صاحب المدرسة وتلامذتها على السواء بأن أفلاطون هو إمامهم بل هو إمام الكل(١) وأنه صاحب الحكمة الذوقية

---

(١) راجع : رسالة فى المثل العقلية الافلاطونية تحقيق عبد الرحمن بدوى ــ القاهرة ١٩٤٦ ، ويذكر مؤلفها الاشراقى المجهول فى أكثر من موضع واحد بها ان افلاطون هو رئيس جماعة الاشراقيين وانه امام الكل وصاحب الحكمة الذوقية .

ورئيس جماعة الأفلاطونيين أى الإشراقيين ، إذ أنهم يقولون فى عبارة صريحة نحن الأفلاطونيين أتباع أفلاطون ؛ ويردد هذا القول أيضا إشراقى متأخر وهو صدر الدين الشيرازى صاحب الأسفار الأربعة(١) .

وعلى هذا فقد كانت هذه العبارات الصريحة وأمثالها حافزا لنا على تتبع هذا المصدر لنرى هل هناك استمرار حقيقى من أفلاطون يسمح لنا بأن نثبت دعوة الأصل اليونانى للمذهب ، فندحض بذلك الدعوى المقابلة والقائلة بإيرانية المذهب . ولنا بعد هذا أن نهمل دعوى استمداد أفلاطون من زرادشت أو غيره من الإيرانيين ، لأن أغلب الباحثين فى مجال الفلسفة اليونانية قد انتهوا إلى اعتبارها ظاهرة يونانية من حيث الطابع والمقومات ، برغم استنادها إلى مؤثرات شرقية قد لا تمس صميم جوهرها اليونانى ؛

يبقى علينا إذن أن نختار بين أسلوبين لتتبع الأصول الأفلاطونية للمذهب ، أولهما وهو الأسلوب المطروق فى أمثال هذه الدراسات ، وينحصر فى الصعود من الموقف موضوع الدراسة إلى أصوله بحركة تراجعية ، وقد تكشف هذا النهج عن صعوبات ومزالق جمة ، بل لقد أسفر عن فجوات عديدة يتعذر تخطيها فى الوقت الحاضر نظرا للقصور الملاحظ فى مجال الدراسات الإسلامية من هذه الناحية ؛

ومن ثم فقد رجحت كفة ثانى المسلكين ، وأعنى به تتبع المسار التاريخى التطورى للأصول مما قد يمكن معه تغطية الكثير من الفجوات إلى حد ما ؛

وعلى هذا فقد تناولنا دراسة التطور التاريخى لمذهب أفلاطون مما ساعدنا على فهم كثير من المواقف فى الفكرين الإسلامى والمسيحى فى العصر الوسيط ، بل لقد أتاحت لنا هذه الدراسة تفسير الكثير من جوانب نظرية الصدور عن أفلاطون وتطورها فى مدرسته عند المتأخرين من أمثال

---

(١) الشيرازى (صدر الدين) ملا صدرا ، الاسفار الاربعة طبع حجر طهران ص٢ .

بروقلس ويامبليخوس (١) ، فضلا على أنها ستؤدى بنا فى النهاية إلى حل مشكلة إيرانية المذهب الإشراقى :

١ — لقد عبر أفلاطون عن مذهبه منذ البداية فى عبارة سهلة بسيطة فى محاورة أقراطيلوس حيث استخدم المنهج الفرضى للاستدلال على أنه ما دام كل ماهو جميل من الأشياء المحسوسة لا يمكن أن يتضمن الجمال التام فلا بد إذن من وجود ماهو حاصل على الجمال الفائق أى الجمال بالذات ويكون فى مرتبة أسمى من مرتبة المحسوس ، فهو إذن مثال مفارق معتدل لانبلغه فى عالمنا الأرضى . وبهذا وضع أفلاطون أسس نظرية المثل .

ولكن أزمة المشاركة (٢) بين المثال ومحسوساته كما عبر عنها أفلاطون فى محاورة « بارمنيدس » . كانت سببا فى إثارة الشكوك حول المذهب وكانت أيضا مصدرا لمناقشات احتدمت فى الأكاديمية ولم تسجلها محاورات أفلاطون المدونة ، وقد تكفل أرسطو (٣) بالإشارة إليها ، ولو أن الأبحاث الأخيرة حول هذا الموضوع ألقت الضوء على الخيط الدقيق (٤) الذى يربط الآراء الشفوية لأفلاطون بمحاوراته المعروفة :

٢ — تطور أزمة المشاركة ونتائجها : لقد جاء الحل الأفلاطونى لهذه المشكلة إرهاصا لنظرية الصدور عند أفلوطين ؛ ففى قمة الوجود يضع أفلاطون الأعداد المثالية العشرة (٥) ، وهى تبدأ من الواحد ويليه الثنائى اللامحدود وهو بداية الكثرة إلى أن نصل إلى العشرة المثالية ، وهذا يدل على مدى تغلغل التأثير الفيثاغورى

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى (عند اليونان) جـ ٢ ص ٢٢٩ .

(٢) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى (عند اليونان) جـ ٢ ص ٢٢٣ .

(٣) Robin (L.), La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote.
Jackson, Later Theory of Ideas, Journal of Philosophy, London, 1882 (10), p. 253 ss.

(٤) تعتبر محاورة فيليبوس همزة الوصل بين المحاورات المدونة والآراء الشفوية لافلاطون راجع بهذا الصدد
Schule, L'oeuvre de Platon, éd. Hachette, Paris, 1954, p. 201 : « L'exposé d'Aristote est le prolongement du Philèbe ».

(٥) Robin, la théorie platonicienne... p. 586.

فى أكاديمية أفلاطون . وقد اعتبر أفلاطون هذه الأعداد مثلا عليا أو مثلا للمثل التى تكلم عنها فى الجمهورية ، وهو يضع هذه المثل العليا أعلى مراتب التجريد ، ويرتب لها جسما مثاليا يشتمل على الأحجام المثالية (١) ، ولهذا فان هذه المثل العليا ستظل فى وضع متعال يستحيل معه أن تلتقى بالمحسوسات ، الأمر الذى دفع بأفلاطون إلى القول بمثل متوسطة رياضية (٢) لأن الرياضيات تتميز بتجريد نصف . وإذن فقد أصبحت هذه المتوسطات الرياضية أساسا للتقارب والمشاركة بين العالم المعقول والعالم المحسوس (٣) وهذا العالم الأوسط الذى ستكون له وظيفة روحية هامة حينما يبلغ تطور النظرية مداه وتصب فى وعاء التصوف الفلسفى ، وأفلاطون نفسه يذكر أن هذا العالم الأوسط يشتمل على صور ذات أشكال مختلفة وجواهر فردية متمايزة (٤) .

وينتهى بنا المطاف أخيرا إلى عالم الأشباح أى عالم الظلمة أو عالم المحسوسات .

ولقد كان ترتيب العوالم بطريقة متقاربة على هذا النحو احترازا من الوقوع فيما أسماه أفلاطون بالفصل بين المعقول والمحسوس — مؤذنا بظهور صيغة « الصدور » (٥) عند أفلوطين . ولكن تطور النظرية الأفلاطونية لم يقف عند أفلوطين بل اقام أسهم المتأخرون من فلاسفة

---

(١) راجع « ما بعد الطبيعة » لارسطو مقال م فصل ٨ ، ٩ فقرة ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ أ

(٢) يسميها ارسطو Las Mathematica « ما بعد الطبيعة » مقال ا فصل ٦ فقرة ٩٧٧ ب .

(٣) Robin, La théoric... p. 454.

يقول ارسطو : ان افلاطون يضع الموجودات الرياضية فى مرتبة وسطى بين المحسوسات والاعداد المثالية — (ما بعد الطبيعة) مقال أ فصل ٦ فقرة ٩٨٩ ب .

(٤) Robin, op. cit., p. 592.

(٥) « Il s'agit en somme d'un effort pour concevoir et hiérarchiser de grands types d'organisation des modèles d'arrangements, tempérant par l'intervention d'une part d'ordre et d'unité, l'instable confusion du multiple, ordre à base mésaphysique qui se développe en un monde dimensionnel avant que l'imitation s'en dégrade dans le sensible, par une sorte de descente dans le concert qui annonce, comme l'a noté Léon Robin, l'idée néoplatonienne d'une procession de l'être ». Schule, op. cit., p. 207.

الاسكندرية فى صياغتها بصورة تلفيقية أخرى ولاسيا فيما نراه فى مذهب يامبليخوس(١) الذى كان له تأثيره الكبير على النقلة فى العصر الإسلامى .

٣ — ابن سينا ومثل أفلاطون :

لقد لاحظنا بالفعل وجود روافد أفلاطونية ظاهرة عند الكندى والفارابي وأبو بكر زكريا الرازى ، ولكننا نكتفى فى هذه العجالة بالتعرف على مسار النظرية الأفلاطونية عند أكبر ممثلى الفلسفة الإسلامية أى ابن سينا .

لقد غفل الكثيرون عن نص أورده هذا الفيلسوف فى كتاب الشفا(٢) ملخصا فيه آراء أفلاطون الشفوية . ففى المقالة السابعة من الجزء الثانى من هذا الكتاب يعرض ابن سينا لنقد أرسطو لنظرية المثل ، ثم يورد آراء أفلاطون الشفوية نقلا عن ما بعد الطبيعة لأرسطو ، فيشير إلى التعليمات المفارقة ، وكيف أنها عشرة وكذلك إلى المتوسطات الرياضية التى تعتبر — كما يذكر — وسطا بين الصور والمحسوسات.(٣)

ومما يؤكد لنا معرفة المسلمين بآراء أفلاطون الشفوية والمدونة على السواء ذلك النص الذى أورده صاحب رسالة « فى المثل المعلقة » ، إذ يذكر فى هذا النص أن لأفلاطون رأيين أحدهما يقول بوجود مثل للمحسوسات ، والرأى الثانى يقول بوجود المثل للمحسوسات وللرياضيات (٤) .

---

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان جـ ٢ ص ٢٤٠ لقد لاحظ وجود تأثير واضح لنحلة القبالة اليهودية فى مذهبه . ونجد تعاليم القبالة فى كتابين : كتاب التكوين وكتاب الأنوار . والكتاب الأخير يموج بآراء شبيهة بما ورد فى اتولوجيا ومشكاة الأنوار وكتب الاشراقيين . وتحتاج هذه المشكلة الى دراسة أعمق . راجع :

Munk, système de la Kappale, Paris, 1942, Serouya, La Kappale (Giasset, Paris).

(٢) كتاب الشفا لابن سينا طبع حجر طهران ١٣٠٣ هـ جـ ٢ مقال ٧ ف ٢ ، ٣ ص ٥٥٦ — ٥٦٧ وهذه المواضع من الشفا تلخيص للفصلين السادس والتاسع من المقال (أ) من «ما بعد الطبيعة لارسطو .

(٣) الشفا ص ٥٥٧ المتوسطات الرياضية التى لا امتداد لها تعتبر وسطا بين الصور والمحسوسات — قارن هذا بنص « ما بعد الطبعة » لارسطو فقرة ٩٨٧ ب .

(٤) رسالة فى المثل العقلية الأفلاطونية ، ص ٧ — ١٨ .

وإذن فهذا النص الأخير ونص ابن سينا فى الشفا يثبتان أن المدرسة الإشراقية قد التقت مع هذا التيار الأفلاطونى الرياضى من خلال النصوص الأرسطية التى نقلت إلى المسلمين .

بل إننا لنلاحظ وجود صلة وثيقة بين الموقف المشائى بصدد العقول الفائضة عن الواحد ، أى نظرية العقول العشرة ، والمدى التى انتهى إليه تطور نظرية المثل الأفلاطونية فى شكلها الرياضى (١) من خلال النصوص الأرسطية . وقد أشار ملاصدرا شارح الشفا إلى أن ثمة صلة وثيقة بين العقول المترتبة النزول ومثل أفلاطون (٢) وكذلك يذكر ابن سينا فى « النجاة » أن أفلاطون يرى أن العقل مثال كلى لنوعه (٣) . وستتضح لنا حقيقة هذا الرأى بعد دراستنا للنقد التى وجهه أبوالبركات البغدادى لنظرية الصدور عند المشائين .

فقد تساءل أبو البركات عن السبب فى تحديد العقول بعشرة ، لأنه كان يجهل بالفعل المصدر التاريخى لهذه النظرية ، وعلى هذا فقد كان فى موقفه هذا ينتصر لوجهة النظر السائدة : فى المحاورات المدونة وهاجم أيضا فكرة الصدور التنازلى ذى البعد الواحد ، وكأنه بهذا النقد يستهدف إحياء الأفلاطونية الخالصة ، ويطهرها من الشوائب التى علقت بها خلال حركتها التاريخية الطويلة . برغم أنه يخلط فى بعض المواضع بين الآراء المدونة والأراء الشفوية لأفلاطون

ويعد نقد أبى البركات من الأسباب الرئيسية لقيام حركة إحياء مذهب أفلاطون فى الاسلام ، فقد كان أول من مهد الطريق أمام

---

(١) « رسالة فى المثل العقلية الافلاطونية » ص ٧ ـ ٨ .

(٢) وردت نظرية الاعداد المثالية فى تاسوعات افلوطين بتحفظ ، راجع التاسوعات ت ٦ مقال ٦ فقرة ٥ ترجمة اميل بربيه ـ وافلوطين يذكر فى هذا النص أن الاعداد والمثل هى العقل وهناك واحد وعشرة فى ذاتها ، والمثل هى الاعداد لان كلا منهما صادر عن الواحد والثنائى

(٣) راجع شرح الشفا ص ٦١٨ .

السهروردى فى ثورته على المشائية الاسلامية ، وفى اتجاهه الصريح إلى أفلاطون ، برغم أن السهروردى يهجم عليه فى مواضع كثيرة (١)

وكتاب « المعتبر » الذى وضعه صاحب أكبر حركة نقدية واضحة المعالم فى الفلسفة الاسلامية تموج بالمصطلحات الاشراقية أى بمصطلح فقه الأنوار كما يقول الاشراقيون ، كما نجد هذه المصطلحات فى مشكاة الأنوار المنسوب للغزالى ، وأثولوجيا أرسطاطاليس ، ورسالة الملائكة لابن سينا والأنماط الأخيرة من الاشارات (٢)

بين المشائية والإشراقية :

لقد اتضح لنا من الدراسة التاريخية الموجزة لتطور الأفلاطونية كيف أنها تداخلت مع المشائية الاسلامية بحيث أضحى المذهب الاسلامى خليطا من أفكار شتى منها ما هو أفلاطونى ومنها ما هو مشائى أو أفلوطينى ، الخ ، وجاء موقف أبى البركات النقدى الحاسم لكى يخلص الأفلاطونية المستترة فى الفكر الاسلامى ، من الشوائب المشائية ، وكان ذلك مؤذنا بعودة أفلاطون خلال المدرسة الاشراقية ،

ولكن التخلص من الرواسب المشائية لم يكن سهلا ميسرا بعد أن أصبحت المشائية الركيزة الفكرية الظاهرة لخاصة المثقفين فى العالم الإسلامى ، وذلك على الرغم من النقد الشديد الذى وجهه الغزالى إليها . فلم يكن غريبا إذن أن يبدأ السهروردى حياته مشائيا خالصا ، ويتتلمذ على مجد الدين الجيلى فى مراغة (٣) مقدم المشائين فى بلدته . وعلى ذلك فقد بدأ السهروردى سيرته الفلسفية فى دائرة الفلسفة الاسلامية المعروفة حينذاك ، فإذا كان قد أضاف شيئا جديدا فإنما يعتبر حصيلة لعوامل دفع هذا التراث نفسه الذى أسهم فى تكوين شخصيته الفلسفية ؛ والأمر الذى لاشك فيه أن الكشف عن حلقات التطور الفلسفى للسهروردى وانتقاله من

---

(١) راجع المطارحات فقرة ١٧١ ، ١٧٢ ص ٤٣٥ وما بعدها .

(٢) راجع للمؤلف أصول الفلسفة الاشراقية ص ٨٦ — ١١٩ .

(٣) للمؤلف — أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٩ وما بعدها .

المشائية إلى الاشراقية سيلقى الضوء على الصلة الوثيقة بين المشائية والاشراقية ، وسيكون من أهم الأدلة على عدم صحة الاستخدام الايرانى لمذهب الاشراق . وإذا رجعنا إلى ما أسميناه بالتصنيف التعليمى لكتب الشيخ (١) ، نجد أنه يبدأ فى معظمها من مسلمات الحكمة المشائية ، ويرى أن الحكمة البحثية أى المشائية مقدمة لا غنى عنها للحكمة الذوقية الاشراقية . ويشير الدوانى شارح هياكل النور إلى أن الشيخ كان شديد الذب عن طريقة المشائين إلى أن رأى برهان ربه (٢) : وهذا يؤيد ما ذكرناه من أن الحكمة البحثية المشائية كانت منطلقه الأول إلى فقه الأنوار .

ومن ثم فالارتباط العضوى واضح — فى ذهن المؤلف — بين الحكمتين ، ومحصلة هذا الارتباط هى مواقف الفلسفة الصوفية عند السهروردى وابن عربى بصفة خاصة . ولم يكن ليتم هذا اللقاء بين الحكمتين بدون وجود بذور أفلاطونية كامنة فى الفلسفة المشائية ، أو عناصر ذوقية نسوق منها ، على سبيل المثال تصور المشائين للوظيفة الروحية للعقل الفعال (٣) .

ويذكر الدوانى أيضا فى معرض مقارنته بين قول المشائين بالعقل الفعال وقول الإشراقيين بأرباب الأنواع : أن السهروردى ربما أراد برب النوع الانسانى ، العقل العاشر عند المشائين أى العقل الفعال ، فهو — أى السهروردى — كثيرا ما تسامح بالمماشاة معهم ، فهو الذى يصف العقل الفعال فى كتاب هياكل النور بأنه أبوناورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية والعملية ، روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال (٤) وكذلك فإنه يتضح من نص وارد

(١) أصول الفلسفة الاشراقية ص ٦٠ — التصنيف التعليمى ص ٦٧ .
(٢) شرح هياكل النور (مخطوط) ورقة ٢٢٥ .
(٣) شرح هياكل النور (مخطوط) ورقة ٢٠٣ .
(٤) هياكل النور تحقيق المؤلف مع دراسة نقدية — القاهرة ١٩٥٧ ص ٦٥ .

المطارحات (١) أن العقل الفعال عند المشائين قد تفتت وحل محله أرباب الأنواع عند الاشراقيين .

ولعل إشارة قصاب باشي زاده إلى ما يفيد وجود هذا الارتباط إنما تؤكد المعنى الذى ذهبنا إليه من حيث وجود صلة وثيقة بين المشائية والاشراقية فهو يقول : « إن الجواهر الأولى المجردة هى العقول العشرة الطولية (٢) أى أن الأنواع المجردة العالية التى يقول بها الاشراقيون وعلى رأسهم السهروردى ، وهى البديل الاشراقى لنماذج المثل عند أفلاطون ، هى بعينها العقول العشرة المشائية ، وإضافة كلمة « طولية » للعقول العشرة وللأنوار المجردة على السواء ، وهى صفة اشراقية للقواهر العليا المجردة ، إنما يثبت بوضوح شعور الاشراقيين بوجود تطابق بينهما ، وذلك على الرغم من أن السهروردى انسياقا مع نقد أبى البركات يرفض تحديد عدد العقول أو الأنوار المجردة استنادا إلى الآية « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا » (٣)

وإذن فقد تبين لنا أن ثمة تفاعلا واستمرارا متصلا بين المشائية والاشراقية ، مما يقدح فى دعوى الأصل الايرانى الذى يشجب فى هذه الحالة صفة الاستمرار والتطور المنطقى لتيار الفكر الاسلامى .

البناء النورانى الإشراقى استمرار للتيار الأفلاطونى :

نستطيع القول إذن أن التفسير الإشراقى الكامل للعالم والذى يعد

---

(١) المطارحات ص ٤٥٣ ـ ٤٦٤ ـ المشرع الخامس ـ ف ٩ «٠٠ ورب النوع وان كان له عناية بالنوع على رأى الاقدمين ليست عناية تعلق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد ، بل هو نوع بذاته . فالعقول عندهم تنقسم الى الامهات فى السلسلة الطولية التى هى الاصـــول ، والى التوانى الذين هم أرباب الانواع ٠٠ وربما سموا رب كل نوع باسم ذلك النوع وكذلك راجع المشرع السـادس ـ الفصل الثامن من المطارحات « العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب الطولى ، ويحصل من تلك الطبقة على نسـب بينها طبقة اخرى من العقول تجرى الطوليات منها مجرى الامهات والحاصلات منها على نسبها مجرى الفروع » .

(٢) « المثل العقلية الافلاطونية » الملحق ص ١٥٠ .

(٣) آية ١٠٩ سورة الكهف .

استمرارا للتيار الأفلاطوني (كما وضح لنا) قد بدأ يظهر بعد نقد أبي البركات البغدادي لنظرية العقول العشرة عند المشائين الإسلاميين . وقد كشف هذا النقد الهام في تاريخ الفلسفة الاسلامية عن أمور جوهرية منها .

١ ـ ان الفلسفة المشائية الإسلامية كانت تقوم أصلا على أسس أفلاطونية مختلطة مع تيارات أخرى ، وأن هذا الخلط بدأ مع مناقشات الأكاديمية الشفوية التي ساقها أرسطو في الميتافيزيقا ، ولم تلبث آراء الأكاديمية أن صبت بذورها في بوتقة الأفلاطونية المحدثة وخرجت على هذه الصورة التلفيقية القلقة ..

٢ ـ ان الاسلاميين لم يكونوا على معرفة تامة بالمصدر التاريخي لنظرية العقول العشرة ، الأمر الذي جعلهم يتخبطون في تحديد أعداد هذه العقول أهي ثمانية أم تسعة أم عشرة ، ولم يفطنوا إلى أنها ذات مصدر أفلاطوني رياضي بحت اتخذ طريقه إلى مدرسة الاسكندرية ثم إليهم عن طريق النقلة .

٣ ـ لقد جاءت محاولة أبي البركات النقدية كحركة إحياء لأفلاطون أولا وكرجعة بالمذهب الأفلاطوني إلى المحاورات المدونة . وذلك دون أن يشعر أبو البركات نفسه بذلك الاتجاه الذي مضى يؤيده بشدة .

فلم يكن يميز بين الاتجاه الرياضي عند أفلاطون ومسار النظرية في محاوراته ، وانسياقا مع موقفه هذا نجده ينتقد بشدة اتجاه الفيض في بُعد تنازلي رأسي واحد . وهو الاتجاه المشائي الصدوري الذي يتفق مع التفسير الرياضي للمثل . ويتساءل عن السبب الذي من أجله يتحدد فعل الخالق في اتجاه واحد . وبذلك مهد الطريق أمام السهروردي للقول بالاشراق النوراني المتعدد الأبعاد (١) .

---

(١) « المعتبر » في الحكمة ص ٣.

٤ ـ لقد تجاوز السهروردى مرحلة التمهيد للمذهب أو إرهاصاته الأولية عند أبى البركات ، ولهذا نجده يجمع فى مذهبه بين موقف أفلاطون فى المحاورات وموقفه فى الاكاديمية . الأمر الذى دعا بعض تلامذته الإشراقيين إلى توجيه النقد إليه لأنهم أدركوا أن العقول أو الأنوار الطولية انما ترجع إلى العقول العشرة عند المشائين (كما سبق أن ذكرنا) ، وكذلك فقد واجهوا أستاذهم بنقد لاذع فى بعض المواضع التى لم يوفق فيها فى إيراد النظرية الأفلاطونية الحقة مما يوضح لنا مدى شعورهم بحقيقة انتسابهم لأفلاطون (١) :

يقول صدر الدين الشيرازى وهو اشراقى متأخر :

« وهذه أقوال هذا الشيخ المتأله فى هذا الباب ، ولا شك أنها فى غاية الجودة واللطافة . ولكن فيها أشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية هى من حقيقة أصنامها الحسية ، حتى أن فردا واحدا من أفراد النوع يكون مجردا والباقى ماديا بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثالا لنوع مادى لامثالا لأفراد » (٢) :

٥ ـ لقد أصبح فعل الاشراق إذن متجددا ومستمرا فى اتجاه جميع الأبعاد خارج الزمان فى حركية وتدفق . ويقول السهروردى فى حكمة الاشراق إن التجربة الصوفية والحكمة البحثية قد كشفت له عن عوالم أربعة : عالم للأنوار القاهرة . وعالم للأنوار المدبرة ، وعالمان محسوسان أحدهما سماوى والآخر أرضى ، ثم عالم مثل معلقة منها ما هو ظلمانى ومنها ماهو مستنير (٣) .

ففى عالم الأنوار القاهرة أنوار طولية فى أعلى درجات التجريد ويسميها السهروردى عالم الأمهات أو عالم القواهر الأعلية لا علاقة لها بالأجسام سواء بالتدبير أو التعلق (٤)

---

(١) راجع مواضع متفرقة من رسالة « فى المثل العقلية الافلاطونية » .

(٢) الاسفار الاربعة ص ١٢٥ .

(٣) حكمة الاشراق فقرة ٢٤٧ .

(٤) حكمة الاشراق فقرات ١٤٢ ، ١٥٥ ، ١٨٣ ـ المطارحات ص ٤٦٣ .

وهذه الأنوار القاهرة العليا هى بمثابة مثل المثل عند أفلاطون ، وقد جاءت كحصيلة تطور الآراء الشفوية الرياضية فى المدرسة مع فارق واحد كما ذكرنا ، وهو أنها كانت عشرة فحسب ثم تكثرت وأصبح لا حصر لها عدديا بعد نقد أبى البركات . كما أشرنا .

ومن الأنوار القاهرة أيضا نوع عرضى ، وهى أرباب الأصنام النوعية عند أفلاطون . وتشتمل على أرباب موجودات عالم المثل المعلقة ، وقد تم تكوينها من أشعة الأنوار المشاهدية (١) .

ومن الأنوار العرضية أيضا أرباب الأنواع الأرضية والسماوية ، وقد تكونت عن طريق الأشعة الاشراقية .

ومما لا شك فيه أن الوضع الانطولوجى للأنوار العرضية يجعلها تتطابق أو تتشابه مع المثل النورية عند أفلاطون أى المثل التى عهدناها فى المحاورات، وبصفة خاصة فى «الجمهورية» يقول الدوانى بهذا الصدد: والظاهر أن عالم النور هنا ماهو إلا عالم المثل الأفلاطونية ، وأن الأرباب ماهى إلا المثل (٢) .

والتمييز بين الأنوار الطولية والعرضية إنما يرجع إلى الوظائف الأنطولوجية لكل منها . إذ أن الطولية هى مثل المثل أوهى وليدة الأعداد والمثالية عند أفلاطون ، ولا علاقة لها بتدبير المحسوسات ، وأما العرضية فهى أرباب الأصنام النوعية التى تدبر الأجسام ، وهناك صلة مشاركة بينها ، إلا أننا نجد نصا للسهروردى فى التلويحات يحاول فيه اثبات التقارب بين كل من المثل الطولية والعرضية ، وأنها ذوات طبيعة واحدة ، وإن اختلف الأمر بينها من حيث شدة النورية ، يقول فيه :

« إن قدماء الحكماء كانوا متفقين على أن كل ما هو قائم فى عالمنا هذا هو ظل وشبح لموجودات عالم أعلى . وأن هذه الأشباح والظلال

---

(١) حكمة الاشراق فقرة ١٥٣ .

(٢) شرح هياكل النور للدوانى مخطوط .

هي الأنواع أو أصنام الحقائق الأصيلة أي العقول المجردة المفارقة التي هي مثل أفلاطون (١) .

ومن هذا النص يتبين لنا أمران :

أ ــ أن السهروردي لا يميز في العقول المجردة أو الحقائق ــ كما يسميها ــ بين طولية وعرضية ويسميها جميعا مثل أفلاطون .

ب ــ أنه لا يحرص على الفصل الحاسم بين مصطلح الأنوار المجردة ، وهو مصطلح اشراقي ، ومصطلح العقول وهو مصطلح مشائي : فنراه ينتقــل من المصطلح إلى الآخر في حرية وسهولة الأمر الذي يثبت لنا أن المصطلحين إنما ينطويان على مضمون واحد ، وأن مجهود الاشراقيين انما ينحصر في الكشف عن المضمون الأفلاطوني للموقف المشائي كما سبق أن ذكرنا . وذلك على الأقل في بدايات تكوين المذهب ، وإذا تتبعنا البناء النوراني عند السهروردي نجده في نفس الصورة الأفلاطونية المتطورة : فليس عالم الأنوار المدبرة ويسميها السهروردي بالأنوار الاسفهبذية التي تصدر عن أرباب الأصنام النوعية وتدبر المحسوسات سواء أكانت انسانية أم سماوية . ليست هذه الأنوار سوى حصيلة تفتيت النفس الكلية عند أفلاطون ، تلك النفس التي تمثلت ، في الأقنوم الثالث عند أفلوطين .

٦ ــ المثل المعلقة :

فاذا ما تتبعنا مراتب الوجود النوراني نزولا قبل الوصول إلى عالم الظلمة أي العالم المحسوس ، فانه يقابلنا عالم برزخي وسط هو عالم المثل المعلقة (٢) ، وهو عالم أشباح مجردة متوسطة بين المعقول والمحسوس ، وهو كذلك عالم خيال ومرآة التي تنعكس عليها صور جميع الموجودات المعقول منها والمحسوس وينطوي على مثل للأفراد(٣)

---

(١) التلويحات .

(٢) حكمة الاشراق فقرات ٢٤٤ ــ ٢٤٧ .

(٣) المطارحات ص ٤٦٣ .

ذات طبيعة غير مفارقة تماما ، بل تجمع بين صفات المعقول وصفات المحسوس ، بينما المثل النورية ذات طبيعة معقولة خالصة : يقول السهروردي : « والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون ، فان مثل أفلاطون نورية ثابتة ، وهذه مثل معلقة منها ظلمانية ومنها مستنيرة للسعداء .. وللأشقياء سود زرق » (١).

ولما كان الادراك بنوعيه : الحسي والعقلي عند الاشراقيين إنما يتم عن طريق الاشراق الحضوري ، وليس عن طريق التماس أو تجريد الصورة أو تعقلها كما هو عند المشائين ، بل تكون قوى النفس فيه كالمرايا التي تنعكس عليها الموضوعات التي توجد منتقشة في عالم آخر وهو عالم الخيال أو عالم المثل المعلقة (٢) . فان هذا يعني أن هذا العالم الأخير له ضرورة ابستمولوجية مرتبطة بمذهب الاشراق ارتباطا أساسيا ، هذا فضلا عن وظائفه الروحية الوجودية الأخرى . ذلك أن هذا العالم هو مستقر المتوسطين من السعداء والزهاد الذين قصرت هممهم عن الوصول إلى الملكوت الأعلى ، أما النفوس المتألهة فهي تتخطى هذا العالم البرزخي الأوسط وهذا العالم ، المعلق هو عالم العجائب والغرائب والمعجزات ، وبه تتحقق مواعيد النبوة والوحي كالبعث والثواب والعقاب والجنة والنار (٣) يقول السهروردي : « وهم » قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة ، التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ؛ ولها إيجاد المثل والقوة على ذلك فيستحضرون من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهون . » (٤) ويذكر في نص آخر في المطارحات

---

(١) حكمة الاشراق فقرة ٢٤٦ .

(٣) حكمة الاشراق فقرة ٢٢١ ، ٢٢٥ .

(٢) المطارحات فقرة ٢١٥ ، اللمحات ص ١٢٢ — شرح هياكل النور ورقة ٢٤٤ اعتقاد الحكماء ص ٢٦٣ .

(٤) حكمة الاشراق فقرة ٢٤٤ .

أن إخوان التجريد يقدرون على إيجاد مثل قائمة بحسب الصور التي يرغبون فيها ، وأنهم في هذه الحالة يكونون في مقام « كن ! » . (١).

أي أن السهروردي يرتب للصوفية الواصلين إلى مقام « كن ! » : مستوى أقل من مستوى الحكماء المتألهين ، لأنه يجعل قدرتهم على الخلق والإيجاد في نطاق عالم الخيال الوهمي ، وهذا الاتجاه الذي يتجاوز به السلم الصوفي التقليدي في عصره يوضح لنا كيف أن مسار المذهب الاشراقي إنما يتجه ليصب في مذهب ابن عربي في النهاية .

تبين لنا اذن حقيقة الدور الذي يؤديه عالم المثل المعلقة من الناحيتين الصوفية والوجودية . فمن الناحية الأولى نجد أنه مرتبة روحية في سلم الصعود والترقي التدريجي إلى نور الأنوار ، إذ أن المريد لايستطيع العبور مرة واحدة من عالم الأشباح والمحسوسات إلى عالم النور العقلي المحصن ، فلابد له من مرحلة وسطى تجمع بين صفات العالمين : المعقول والمحسوس حتى تتم الرحلة الروحية في تدرج رتيب دون قفزات قد تؤدي به إلى النكسة . ولكن السالكين يختلفون في قدراتهم على الصعود ، فالبعض يمضي قدما مجتازا عالم المثل المعلقة ومتجها إلى بحار عالم النور والبهاء المعقول ، والبعض الآخر يعجز عن مواصلة الطريق فيتوقف ويستقر في العالم الأوسط . ولما كان هذا العالم تتمثل به مواعيد الوحي والنبوة ، فكأن الأتقياء من المؤمنين من غير الصوفية تقف بهم قدراتهم عند حدود المواعيد الدينية المتمثلة في هذا العالم ، أما الحكماء الكاملون فهم يصلون إلى أعلى المراتب متجاوزين مراتب الملائكة والأنبياء .

أما وظيفة هذا العالم المعلق من الناحية الوجودية فإنه يجد البديل الاشراقي للمتوسطات الرياضية عند أفلاطون ، وقد أشرنا إلى أنه كيف

(١) المطارحات فقرة ٢٤٤ .

كانت أزمة « المشاركة » وراء استحداث هذه المتوسطات فى المذهب ؛ فالرياضيات تجمع بين صفات المعقول وصفات المحسوس ؛ ومن ثم فهى تصلح لأن تكون وسطا أو معبراً من المحسوس إلى المعقول . وليست المثل المعلقة سوى المتوسطات الرياضية الأفلاطونية فى وظيفتها الوجودية وكذلك فى دورها الروحى . فالمذهب عند أفلاطون هو نفسه مسار التجربة الروحية صعودا إلى الخير بالذات شمس عالم المثل .

ومن ثم فالمريد الأفلاطونى كالمريد الاشراقى كل منهما يجد طريق العبور ممهدا بواسطة عالم أوسط يجمع بين صفات المحسوس والمعقول ؛ وهكذا فان جميع المراتب الوجودية عند الاشراقيين تقابل مراتب أفلاطونية تحمل نفس الوظائف الروحية الذوقية ، مما يؤكد ما ذهبنا إليه فى مقدمة البحث من ضرورة التمسك بالمنطلق اليونانى الاسلامى لمذهب الإشراق .

النتائج :

تبين من هذه الدراسة أن المذهب الاشراقى فضلا عن أنه إحياء إسلامى لمذهب أفلاطون فهو أيضا يخضع لضرورات استمرار الفكر الفلسفى الإسلامى ، ويستمد عناصره الأولى ابتداء من المشائية الاسلامية ونقدها الحاسم عند أبى البركات .

وعلى هذا فان كلمة إشراق (١) عند السهروردى ليس لها سوى معنى مجازى ، ولا تتضمن أى معنى جغراف ، وإلا فكيف نستطيع إدراج أسماء : أفلاطون ؟ وفيثاغورس وأنباذوقليس فى شجرة النسب ، الاشراقية برئاسة أفلاطون ؟ ثم كيف نستطيع تفسير وصف ملا صدر الدين الشيرازى للاشراقيين بأنهم رواقيون فضلا على أنهم أفلاطونيون ؟

والسهروردى نفسه يذكر أن مذهبه يرجع إلى المصدرين معا : اليونانى والفارسى ، أى الغربى والشرقى على السواء ، ولهذا فهو يسمى اتباعه

---

(١) أصول الفلسفة الاشراقية . مدلول الاشراق ص ٧١ وما بعدها .

بمحافظى الكلمة من الجانب الغربى والجانب الشرقى ، أى أنهم تلتقى لديهم خميرة آتية من الفرس وأخرى آتية من اليونان ، وأنه وجد أن الخميرتين متطابقتان ، ويذكر شارح حكمة الاشراق أن الشيخ حينما وجد أن مذهبه يتفق مع مذهب الفرس الأقدمين ، قبل مذهب هؤلاء مع إكماله (١) ، ومعنى هذا أنه بدأ بالمشائية ثم كشف الله له عن الحكمة الذوقية ثم اكتشف بعد ذلك أن هذه الحكمة مشابهة لحكمة الفرس . وهذا يعنى أن مراحل تطور المذهب تقطع بأن الشيخ كان عليه أن يضع مذهبه كاملا قبل اتصاله بالأصل الفارسى . هذا فضلا عن أنه قد اعترف فى أكثر من موضع بأن الحكمة البحثية ترجع إلى المشائية أى اليونان . أما الحكمة الذوقية فانها موضوع تجربة ذاتية ، وهذه الحكمة هى التى رأى أنها موافقة لحكمة الفرس الأقدمين .

وقد اتضح لنا فيما سبق ضعف الدعوى القائلة باستمداد أفلاطون من الفرس استمداداً أساسيا كما يذكر الشهرزورى مؤرخ حياة شيخ الاشراق وربما قصد بذلك أفلوطين وليس أفلاطون ، وهذه نقطة أساسية قد تكشف عن المزالق التى انساق إليها صاحب المذهب .

أما القول بأن الفرس تأثروا بأفلاطون فقد يكون نوعا من الاحتمالات المقبولة ، لولا أننا لانعرف مدى تأثير الفكر اليونانى على الفكر الفارسى بعد رحيل فلاسفة اليونان من العالم الهلينى المتأخر إلى شمالى العراق الحالى أى فى فارس القديمة . ولكن التراث اليونانى الذى أسهم فى تكوين المذهب عند السهروردى قد انتقل إلى المسلمين عن طريق الترجمة من اليونانية أو السريانية إلى العربية ، وقد كشفت حصيلة حركة النقل من الناحية الفلسفية عن ظهور المذهب المشائى ، فلم يكن ثمة تأثير للفرس من هذه الناحية ، وعلى هذا فالتيار الفلسفى الاسلامى هو استمرار للتيار اليونانى المتأخر .

---

(١) شرح حكمة الاشراق (نشرة كوربان ص ٣٠٢ : « والمصنف لما ظفر بأطراف منها ، ورآها موافقة للامور الكشفية الشهودية ، استحسنها وكملها » .

وفضلا عن أن المصطلحات الفارسية الواردة فى المذهب لاتحمل أى محتوى فكرى يخرج بها عن دائرة الفكر اليونانى وتياره المتأخر ، إلا أننا نجد من ناحية أخرى أن السهروردى نفسه لم يقبل ثنائية النور والظلام بالمعنى الفارسى القديم ، ذلك أن الظلام هو النقيض المنطقى للنور وهو من ثم ليس أمراً ثبوتياً عنده ، وكذلك لا يوجد صراع بين أهريمان وأورمزد ، بين إله النور وإله الظلام أو إله الخير وإله الشر ، من حيث ان « القهر » أو التسلط النورانى لا يتضمن أى معنى للشر أو الظلام . فالظلام عند الاشراقيين هو ذبول الأشعة ومواتها . والسهروردى نفسه يهاجم فكرة المشائين القائلة بان الأجسام ، أى الموجودات الظلمانية مهما كان وصفها الأنطولوجى ، تصدر عن النور الأقرب ، وهذا يعنى رفضا قاطعا لوجود أهريمان منذ بداية الخلق كما يقول الفرس . ومن ناحية أخرى ، فانه كيف يمكن أن تتدخل الثنائية الفارسية فى مذهب الاشراق ، وهو ينطوى على فكرة الدورة العالمية الاسماعيلية ، أى تكرار وجود أهريمان مما يتعارض مع الاتجاهات الروحية للمذهب الآخذ بمبدأ الترقى الروحى .

وكذلك فاننا نلاحظ أن الثنائية الفارسية قد تكون ذات وضع مؤقت وتلق فى مذهب الإشراق الذى يتجه فى النهاية إلى وحدة وجود نورانية تلتقى مع مذهب ابن عربى ،

وعلى أية حال فإن ضرورات الطريق الصوفى قد تستلزم وضع تخطيط لعالم الحس أى عالم الظلام ، وللمرتبة التى تعلوه أى عالم المثل المعلقة ، حتى يتيسر عبور السالكين إلى الملأ الأعلى المعقول ، ولكن حينما يتم الكشف التام عن هذا العالم الأعلى تنجلى صور الكون النورانية الواحدة ، ولا يكون ثمة مجال للوجود الظلمانى المؤقت ، فيتيقن السالك الربانى أن ماسبق له معاينته من عوالم محسوسة ومعلقة كان ضربا من الوهم والخيال ، وعلى هذا فاننا نرى كيف أن بنية المذهب الاشراقى تتطابق مع خطوات التجربة الروحية ، وتستجيب لدواعى الذوق الصوفى

ومتطلبات الترقى ، صعودا فى معراج القدس. ويتفق أفلاطون مع السهروردى سواء فى تخطيط المذهب أو فى مراميه الروحية على النحو الذى أسلفنا ، والحق أن القول بالأصل الفارسى للمذهب ليس سوى شعور بالحنين إلى الوطن الأصلى . وبذلك أصبحت الغربة الجنسية غربة روحية والشرق الجغرافى ، أى فارس ، شرقا نورانيا :

ومع هذا فان نظرية الامامة العالمية التى يقول بها السهروردى والتى تؤكد وحدة النسبة الروحية فى العالم وانتساب الحكماء المتألهين إلى شجرة روحية ، سواء كانوا من اليونان أو الفرس أو بابل أو مصر أو الهند أو الصين كما يبشر بها السهروردى — إنما تشجب القول بمصدرين أو مصدر واحد للحكمة الذوقية ، وهذا ما يعد من ناحية أخرى دليلا على ضعف القول بالمصدر الفارسى .

وهكذا فأيما ما قلبنا وجوه النظر فى قضية الأصل الايرانى لمذاهب الاشراق ، واجهتنا أدلة متعددة على عدم صحة هذا المأخذ الذى انساق إليه السهروردى ، مدفوعا بحركة الشعوبية التى كان من ضحاياها الكثيرون من مفكرى العصر الاسلامى الزاهر مثل الجاحظ وغيره . بل صدّق بها بعض الدارسين لمذهب الاشراق .

ويجب أن نعترف فى النهاية بأن مصير مذهب كل من ابن سينا والسهروردى قد تحدد فيما بعد فى إيران ؛ وكان على المذهبين أن يخضعا لتأثيرات إيرانية ظاهرة ، بعد أن أصبحت إيران مركزا للحركة العقلية فى الاسلام .

الفصل
الثالث

بين السهروردى وابن سينا

بقلم : الدكتور ابراهيم مدكور

ابن سينا والسهروردى شيخان من شيوخ الفكر الإسلامى ، نشأ تحت كنف الإسلام ، وربيا على تعاليمه ، وافادا مما ازدهر فيه من علم وثقافة . عاش أولهما فيما بين الثلث الأخير من القرن الرابع والثلث الأول من القرن الخامس الهجرى (٣٧٠ — ٤٢٨ هـ) ، فقضى حياته فى العصر الذهبى للثقافة الإسلامية ، وتزعم المدرسة المشائية فى المشرق ، امتد أثره إلى اليوم . وجاء الثانى بعده بنحو مائة وعشرين سنة ، وأنفق عمره كله فى القرن السادس (٥٤٩ — ٥٨٧ هـ) . وقد لا يكون هذا القرن من الناحية الثقافية فى مستوى القرنين الرابع والخامس ، ولكنه عمر أيضا بالدرس والبحث ، وظهر فيه أعلام نذكر من بينهم ابن رشد وابن عربى فى المغرب ، والشهرستانى وفخر الدين الرازى فى المشرق . ومن الخطأ أن يظن أن الغزالى ، بمجرد حملته على الفلاسفة فى أخريات القرن الخامس ، قضى على كل بحث أو تفكير فلسفى ، واستبعد الفلسفة من الحياة الفكرية الإسلامية . وقد عاصر السهروردى أغلب من أشرنا إليهم من أعلام ، واتصل ببعضهم فكان له مع الرازى أخذ ورد . (١) وامتلأت حياته على قصرها بالسفر والرحلة ، والكتابة والتأليف ، وانتهى إلى مذهب عرف به ، وتعصب له تلاميذه من بعده ، وهو المذهب الإشراقى الذى لا تزال له حياة ملحوظة فى الهند وإيران .

وكثيرا ما قورنت المدرسة الإشراقية بالمدرسة المشائية ، ووضع السهروردى مع ابن سينا وجها لوجه ، وعقدت موازنات بينهما فيما

(١) Kraus, Les controverses de Fakhr al-Dîn al-Râzî, Bull. de l'Institut d'Egypte, Le Caire, 1937, vol. 19, p. 194.

توضيح وربط ، وتحديد وتدقيق ، ولكنها لم تخل من خلط ولبس . ويعنينا هنا ، بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لشيخ الإشراق ، أن نقف قليلا عند هذا الجانب . فقد عولجت فعلا الصلة بين فلسفة ابن سينا وفلسفة السهروردى منذ فجر هذا القرن ، فعرض لها كارادى فو ، على طريقته ، فى كتابه عن « ابن سينا » وفى بحث له عن « حكمة الإشراق (١) » . ووقف عندها طويلا نللينو فى تحقيق مستفيض ، دقيق وعميق (٢) ، وأشار إليها ماسينيون فى كثير من بحوثه ومحاضراته(٣) وعنى بها بخاصة الأستاذ كوربان الذى عاش مع السهروردى أربعين سنة أو يزيد ، ووقف عليه جل نشاطه (٤) . وانضم إليه أخيرا الدكتور أبو ريان فى دراساته حول أصول الفلسفة الإشراقية (٥) . ونود أن نعرض لنقط ثلاث فقط يخيل الينا أنها فى حاجة إلى شيء من الايضاح والتحرير ، وهى : تلمذة السهروردى لابن سينا ، موقفهما من التعاليم الشيعية بعامة والإسماعيلية بخاصة ، فلسفتهما وتصوفهما .

* * *

١ — ليس ثمة شك فى أن السهروردى أخذ عن ابن سينا وتأثر به ، برغم ما بينهما من فاصل زمنى ؛ ونستطيع أن نقرر أن أثره فيه أوضح من أثر أى مفكر سابق . قرأ ، وهو طلعة ، كتبه ورسائله ، وعلّق على بعضها أو ترجمه إلى الفارسية : فشرح « الإشارات »

---

(١) Carra de Vaux, Avicenna, Paris, 1900. La philosophie illuminative Hishmat al-Ishrâq), d'après Suhrwardi, Journal Asiatique, t. XIX., 1902.

(٢) Nallino, « Filosophia orientale od illumanitiva » d'Avicenne, RSO, 1925.

وقد ترجمه الى العربية الدكتور بدوى فى كتابه « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » القاهرة ١٩٤٠ .

(٣) انظر بوجه خاص كلمته فى المهرجان الالفى لذكرى ابن سينا ، الكتاب الذهبى ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤) يكفى أن نشير الى أحدث كتاب لكوربان ، وهو :

En Islam iranien, t. 22, Suhrwardi et les Platoniciens de Perse, Paris, 1971.

(٥) محمد على أبو ريان ، أصول الفلسفة الاشراقية ، بيروت ١٩٦٩ ، الطبعة الثانية .

وترجم رسالة « الطير » وجاراه باطراد تقريبا في منهجه التأليفي ، فعرض في كثير من كتبه لأقسام الفلسفة الثلاثة ، من منطق ، وطبيعيات ، والهيات ، على نحو ما صنع ابن سينا في « النجاة » أو « الإشارات » . أخذ بالمنطق الأرسطي أو السينوي في جملته ، وإن وجه إليه بعض النقد في كتابه الهام : « حكمة الإشراق » . وردد آراء ابن سينا الفلسفية على اختلافها ، وبخاصة ما اتصل منها بالكسمولوجيا ونظام الكون ، فقال بنظرية الصدور ، ونظرية العقول العشرة ، وإن نقدها ولم يستبعد أن العقول قد تزيد على ذلك . وحاكاه في أسلوبه الرمزي الذي لوحظ بوجه خاص في بعض رسائله الصغيرة ، وتوسع في ذلك إلى حد الإغراب أحيانا ، ويمكن أن تقارن رسالته المسماة « أصوات أجنحة جبرائيل » « برسالة الطير » لابن سينا ، ورسالته « الغربة الغربية » بقصة « حي بن يقظان » . ويظهر أن الشهرزوري (٦٤٧ — ١٢٥٠) ، وهو تلميذ السهروردي الوفي ، قد أحس بهذه الصلة ، والتقى مع أستاذه في تقدير الشيخ الرئيس ، فعقد في كتابه « نزهة الأرواح » فصلين أحدهما عن ابن سينا والآخر عن السهروردي ، وهما أطول فصول الكتاب .

والواقع أن هناك مدرسة سينوية قام على أمرها تلاميذ ابن سينا المباشرون ، وأخذ عنهم من جاء بعدهم ، وفي مقدمتهم أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان (٤٥٨ = ١٠٦٨) ، ثم استمرت السلسلة بعد ذلك نحو قرنين أو تزيد (١) وفي القرن السادس الهجري . كانت ببلاد فارس بيئات ثقافية متعددة تأخذ عن ابن سينا وتشرح آراءه ، وقد تنقل السهروردي بينها ، فبدأ حياته العلمية في مراغة من أعمال أذربيجان وتتلمذ لمجد الدين الجيلي أستاذ فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ) الذي جمع بين الفقه والحكمة ، ثم انتقل إلى أصبهان ، وأقام فيها زمنا وقرأ فيها « كتاب البصائر النصيرية » لعمر بن سهلان الساوي

---

(١) محمود الخضيري ، سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا ، الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٥٣ — ٥٩ .

(٤٥٠ = ١٠٦٠) ، وهو كما نعلم من أجود التلخيصات لمنطق « الشفاء(١) وأصبهان احدى المدن الكبرى التي استقر فيها ابن سينا وقتا غير قصير، وأنجز فيها قسطا كبيرا من موسوعته الفلسفية الكبرى ، «الشفاء»(٢). وكان له فيها تلاميذ وأتباع تعاقبوا إلى أن رآهم السهروردى واطمأن إلى صحبتهم ، واتخذ منهم أصدقاء أولع بهم ، ووضع لهم رسالة خاصة ، هى « بستان القلوب » . وقد خاطبهم فيها ، وعرض لكثير من آراء ابن سينا فى الطبيعة وعلم النفس . وفى وسعنا أن نقرر أنه حين يتحدث عن الفلاسفة دون تخصيص ، فانما يقصد أتباع ابن سينا . وشاءت الأقدار أن يتصل بسينوى آخر هو فخر الدين الماردينى (٥٩٤ = ١١٩٨) ، الذى أولع بالطب والفلسفة ، وشرح القصيدة العينية لابن سينا . وكانت له دروس فى ماردين ودمشق ، استمع إلى بعضها السهروردى ، وكان موضع اعجاب أستاذه الذى خشى أن تعدو عليه جرأته وصراحته ، وقد صحت نبوءته (٣) . وفى كل هذا ما يوضح كيف ألم السهروردى بفلسفة ابن سينا ، وتمكن منها تمكنا تاما .

حقا انه كان موسوعى النزعة لا يقنع بكتاب ولا يقف عند شيخ ، ويأبى إلا أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض ، سواء أكانوا شرقيين أم غربيين . وكأنما كان يطبق المبدأ القائل : « الحكمة ضالة المؤمن يلتمسها أنى وجدها » . فجمع بين حكماء الفرس واليونان ، بين كهنة مصر وبراهمة الهند . وآخى بين أفلاطون وزرادشت ، بين فيثاغورس وهرمس . وشاء أن يضم الروحانيين بعضهم إلى بعض دون تفرقة بين جنس ووطن وتلك نزعة صوفية مألوفة . فيرى العارفون أنهم جميعا إخوان فى الله ، وفى مرحلة الوصول والحب الإلهى لا يفرق ابن عربى أو اسبينوزا مثلا بين دين ودين ، ولا بين مسلم ومسيحى (٤) . ولما

---

(١) عرف الاستاذ الامام لهذا التلخيص قدره منذ أخريات القرن الماضى واليه يرجع الفضل فى نشره بين الباحثين والدارسين والتعريف به .

(٢) ابراهيم مدكور ، مقدمة الشفاء ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٤ .

(٣) ابن أبى أصيبعة ، عيون الانباء ، القاهرة ١٨٨٢ ، جـ ١ ص ٢٩٩ — ٣٠١ .

(٤) ابراهيم مدكور ، وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا ، الكتاب التذكارى، محيى الدين بن عربى ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٦٧ — ٣٨٠ .

كان أرسطو واضح الواقعية ، فقد وضعه السهروردى فى منزلة دون هذا ، ذلك لأن حكمته بحثية لا تسمو إلى مستوى الحكمة الذوقية . وفى كتاب التلويحات يحكى حديثا دار بينهما فى حلم رآه ، وملخصه أن أرسطو يثنى ثناء مستطابا على أستاذه أفلاطون ، ويعده بين الحكماء الذين جاوزوا العلم الرسمى إلى العلم الحضورى الشهودى ، أمثال فيثاغورس وسقراط بين اليونانيين ، أو أبو يزيد البسطامى (٢٦١ =٨٧٥) وسهل بن عبد الله التسترى (٢٨٣ = ٨٩٦) بين المسلمين (١) . فأخذ السهروردى ، على غرار كثير من مفكرى الإسلام ، عن الثقافتين الشرقية والغربية ، أو بعبارة أدق عن الثقافة الإسلامية السائدة فى عصره ، وللزرادشتية فيها نصيب ربما أبرزه هو أكثر من غيره . ولكن يجدر بنا ألا نغلو فى هذا ونخرج به عن واقعه : (٢) ، لا سيما والتعاليم الزرادشـــتية التى كشف عنها البحث الحديث لا تبدو على هذه الصورة فى المصادر الإسلامية التى نهل منها السهروردى . ولا نظن أنه كان شعوبيا يسعى إلى احياء الثقافة الفارسية والتعصب لها وإن ذهب صدر الدين الشيرازى إلى ذلك ، بل بالعكس نلمس نزعته العالمية التى ترمى إلى ربط الروحانيين فى الشرق والغرب بعضهم ببعض وهو دون نزاع مفكر إسلامى قبل أن يكون زرادشتيا ، وإلا منحنا حجة جديدة لمن أفتوا قديما باعدامه . ولم يفت القطب الشيرازى (٧٧٠ = ١٣١١) أن يشير إلى ذلك ملاحظا أن ما اطمأن إليه السهروردى من الفكر الفارسى القديم إنما هو مجرد التسلم بالأمور الكشفية ، أما ما ذهب إليه كفرة المجوس من ثنائية ونحوها فشيخ الإشراق منه براء (٣) .

ومهما يكن من أمر فقد أخذ السهروردى بأكبر نصيب عن المشائية

---

(١) السهروردى ، التلويحات ، القسم الالهى ، فقرة ٥٥ .

(٢) يذهب الى هذا صديقنا وزميلنا الاستاذ كوربان ، وبخاصة فى كتابه :
Suhrwardi et les Platoniciens de Perse, Paris, 1971.

(٣) الشيرازى ، شرح حكمة الاشراق ، طهران ، ص ٩ .

الإسلامية في المشرق ، ممثلة بوجه خاص في ابن سينا ، وهي مشائية تجمع بين البحث والذوق ، بين الفلسفة والتصوف . ومن مؤلفاته مجموعة تردد تعاليم هذه المشائية ترديدا صادقا ، ومن ثم سميت « المجموعة المشائية » . وهي : « التلويحات » ، « واللمحات » ، « والمطارحات » « والمقاومات » . وإذا كان قد عارض أرسطو ، فما ذاك إلا لأنه لم يجد عنده العرفان الذي ينشده ، على أنه ليس أول معارض له في الإسلام . وابن سينا ومن قبله الفارابي عرفا كيف يؤاخيان بين أفلاطون وأرسطو ، وقالا بمشائية تحمل طابعا أفلاطونيا واضحا ، ولعل هذا بوجه خاص هو الذي باعد بينها وبين مشائية ابن رشد . والسهروردي نفسه يصرح في « حكمة الإشراق » أنه كان شديد الذب عن طريق المشائين في صباه حتى اهتدى إلى نور الحق ، أي إلى العالم العلوي الإشراقي . وسبق لنا أن أشرنا إلى الصلة الوثيقة بين بعض مؤلفات ورسائل ابن سينا الصغيرة ، وهي رسائل في أغلبها ذوقية عرفانية . ويمكن أن نعقد هذه الصلة بين تصوف « حكمة الإشراق » ، وهو قمة التفكير السهروردي ، وبين تصوف « كتاب الإشارات » لابن سينا ، وهو خير معبر عن السعادة العظمى .

* * *

٢ — لم يبق اليوم شك في أن للشيعة عامة والإسماعيلية خاصة شأنا في الحياة الثقافية والفكرية في الإسلام ، تعهدوها من البداية ، وغذوها بغذاء متصل . فكان منهم علماء وفلاسفة وكثيراً ما استخدموا علمهم وفلسفتهم في نشر دعوتهم وتأييدها . وقد يغلون في هذا إلى حد أنهم يأبون إلا أن يردوا نشأة الفلسفة والعلوم جميعها إلى علي أو إلى جعفر الصادق . وتعنى الأقليات دائما بأن تتسلح بسلاح ما . وكان لتعاليم الشيعة أثرها في البيئات التي انتشرت فيها ، وتأثر بها من تأثر من مفكري الإسلام . والشيخان اللذان نتحدث عنهما عاشا في هذه البيئات وكان لابد لهما أن يقفا على ما يجري فيها من جدل وآراء .

ويصرح ابن سينا نفسه أن أباه وأخاه كانا يعلمان من الإسماعيلية ويتذاكران فى بعض آرائها ، وبخاصة فى موضوع النفس والعقل ، وهو يصغى إليهما ويدرك ما يقولان (١) . ويضيف البيهقى أن أباه كان يطالع أمامه « رسائل إخوان الصفا » التى اتسمت بسمات شيعية واضحة (٢) . وقد عاش على مقربة من السامانيين وبنى بويه ، وهم من أنصار التشيع ، ونال حظوة كبيرة لدى بعضهم ، ورفض أن ينضم إلى حاشية السلطان محمود الغزنوى ، وهو معروف بانتصاره للمذهب السنى . وفى كل هذا ما يؤيد أنه كان على صلة واضحة بالفكر الشيعى . ويظهر أن الشيعة أنفسهم تنازعوه فيما بينهم ، فعده بعضهم إسماعيليا ، وعده آخرون اثنا عشريا ، وشاء على بن فضل الله الجيلانى ، وهو شيعى إمامى متأخر من رجال القرن الحادى عشر الهجرى ، ان يفصل فى هذه القضية (٣) . وحاول لاعتبارات سياسية فى الغالب ، أن يثبت أن الشيخ الرئيس من الشيعة الإمامية ، بل عده من أكابر علمائها (٤) .

ونظرية الامامة هى حجر الزاوية فى التشيع جميعه ، وللإمام فى نظر الشيعة صلة روحية بالله شبيهة بصلة الأنبياء والرسل ، فيوحى إليه وان اختلفت كيفية وحيه عن وحيهم . والإيمان به مكمل للإيمان بالله . ولابد للمسلمين من امام يقودهم ويتولى أمورهم . هو منفذ ومشرع فى آن واحد . يبين الحلال والحرام ، ويفصل فى شئون المسلمين عامة . وهو معصوم من الخطأ والزلل . وشخص هذه صفاته ليس فى مستوى البشر العاديين ، ولا سبيل إلى اختياره من بينهم ،

---

(١) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ٢ .

(٢) البيهقى ، تاريخ حكماء الاسلام ، دمشق ١٩٤٦ ، ص ٥٢ – ٥٣ .

(٣) على بن فضل الله الجيلانى ، توفيق التطبيق فى اثبات ان الشيخ الرئيس من الامامية الاثنا عشرية ، القاهرة ١٩٥٤ – تقديم وتحقيق وتعليق محمد مصطفى حلمى

(٤) ترجع الاعتبارات السياسية فى أغلب الظن الى أن أهل جيلان كانوا فى الأصل شيعة زيدية ، ثم تحولوا الى امامية فى عهد الصفويين ، وجارى ابن فضل الله التيار الجديد . العاملى ، أعيان الشيعة ، دمشق ١٩٣٥ ، جـ ٣ ، ص ٥٣٧ .

ولما كانت الامامة سرا أودعه الله فى على وأبنائه . ولم يسلم أهل السنة بذلك ، ورأوا أن الخليفة أو الإمام انسان ككل الناس ، لا عصمة له ولا قداسة ، لا يتلقى وحيا ، وإنما ينفذ ما أمرالله به نبيه . يصيب ويخطىء ، ويعدل ويجور ، وللمسلمين الحق فى نصحه وتوجيهه ، بل فى طلب خلعه ان دعا الأمر .

وكانت هذه القضايا محل أخذ ورد بين المسلمين منذ الفتنة الكبرى وتبارت فيها الفرق من خوارج وشيعة ، ومعتزلة وأشاعرة ، وتوسعوا فيها كثيرا ، فاختلفوا فى لزوم الامامة وضرورتها ، وهل هى بنص أو بغير نص ، وهل يكتفى بإمام واحد أو يجوز تعدد الإئمة ؟ واختلفوا أيضا فى أنها وقف على أسرة أو على قبيلة بعينها أو هى مباحة للناس جميعا ، فهل هى مقصورة على على وأبنائه ، أو على بنى هاشم أو على قريش ؟ وهل هى وراثية ؟ أولا قصر فيها مطلقا ، بل تجوز إمامة المفضول . ويستعرض الأشعرى فى مقالاته هذه الآراء فى تفصيل (١) . ويعقد الباقلانى ، وهو معاصر لابن سينا ، فى «كتاب التمهيد» فصلا طويلا للامامة (٢) ، ويعالجها باحثون آخرون .

فليس بغريب إذن أن يشير إليها الشيخ الرئيس فى حديثه عن السياسة ونظام المدينة ، على أنها إشارة عابرة لا تعصب فيها ولا تحزب . فهو يرى أن المجتمع البشرى لايستغنى عن رئيس يدبر أموره ، خليفة كان أو اماما ، ويبين الصفات الضرورية لهذا الرئيس ، وقد سبقه الفارابى إلى ذلك (٣) . ويسوى بينه وبين الناس فى الحقوق والواجبات ، ويبيح الخروج عليه إن جار أو ظلم . ولا يلزم مطلقا بأن تكون هذه الرياسة وراثية ، بل يكفى فيها إجماع الناس ، وإن أجمعوا على رئيس غير صالح فقد ضلوا (٤) . ومن التعسف أن يستخلص من هذا على نحو ما صنع ابن فضل الله

---

(١) الاشعرى ، مقالات الاسلاميين ، استامبول ١٩٣٠ ، جـ ٢ ، ص ٤٥٢ — ٤٦٢ .
(٢) الباقلانى ، التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة ، القاهرة ١٩٤٧ .
(٣) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ليدن ١٨٩٠ ، ص ٤٦ .
(٤) ابن سينا ، الشفاء ، القاهرة ١٩٦٠ ، جـ ٢ ، ص ٤٥١ — ٤٥٢ .

الجيلاني ، أن ابن سينا ذهب فى موضوع الامامة مذهب الشيعة . وقد تكون له آراء أخرى يلتقى فيها مع الإسماعيلية ، كنظرية الصدور ، أو حقيقة واجب الوجود ، أو فى حديثه عن العقل والنفس . ولعل هذا راجع إلى أنهم جميعا أخذوا عن أصل واحد . وسبق لنا أن قررنا أن ابن سينا تأثر ببيئته وبمن حوله ، ولكن ليس فى تلاقى الآراء ما يقتضى دائما تحزبا أو تعصبا ، وهو فى فلسفته واستقلال رأيه فوق الحزبية والعصبية ، اللهم إلا فيما يتعلق بالاعتداد بأرسطو ، على أن أرسطو الذى عرفه كان مشربا بروح أفلاطونية أو أفلوطينية واضحة . وأثر هو بدوره فى غيره وأخذ عنه شيعة وسنيون ، وحاول الأول أن يؤيدوا دعوتهم باسمه وأن يؤاخوا بينهم وبينه .

ولا يختلف عنه السهروردى فى هذا كثيرا ، فقد نشأ هو أيضا فى بيئة شيعية ، وزار ، إن صح الخبر ، قلعة الموت الجبلية ، ووقف على ما كان يدرس ويطبق فيها من تعاليم باطنية . ولكنه انتقل إلى بيئات أخرى ، فزار ديار بكر ودمشق ، وانتهى به المطاف إلى حلب . وعاصر سقوط الدولة الفاطمية ، وشهد انتصار الإسلام على أيدى السلجوقيين والأيوبيين . وكان متمكنا من الفقه تمكنه من الحكمة والفلسفة . ونال فى حلب حظوة كبرى لدى الملك الظاهر بن صلاح الدين ، وهو دون نزاع أقرب إلى أهل السنة منه إلى الشيعة ، وقد حاول ما وسعه أن يحميه من حملة الفقهاء (١) .

والواقع أن هذه الحملة تدعو إلى التساؤل ، هل هى وليدة خصومة شخصية وتباين فى الميول والطباع ؟ أم هى ثمرة خلاف مذهبى . والذى لا نزاع فيه أن السهروردى الصوفى أقرب إلى الشيعة منه إلى أهل السنة . والتصوف والتشيع يتلاقيان فى بعض الجوانب ويختلطان . وفى آرائه ما يؤيد القائلين بضرورة الامامة وقداستها ، فهو يذهب إلى أن الإمام خليفة الله فى أرضه ، وأن العالم لم يخل قط من الحكمة ومن

---

(١) ابن فضل الله ، توفيق التطبيق ، ص ٦١ - ٩٧ هـ

شخص قائم بها عنده الحجج والبينات (١) . ولعل هذا هو الذى دفع هورتن وغيره إلى القول بأن مقتله يرجع أساسا إلى أسباب سياسية (٢) وأغلب الظن أن جرأة الرجل وقسوته على معارضيه هى التى جنت عليه ، وقد تنبأ بهذا أستاذه الماردينى من قبل . واتفقا اجماع مؤرخيه على أنه كان صارما فى جدله مفحما فى حجته ، لا يأخذ خصومه فى هوادة ، ولا يخاطبهم فى لين . وما أشبهه فى ذلك بسلفى كبير متأخر عنه بنحو قرن ، وهو ابن تيمية (٦٦١ — ٧٢٨ هـ) الذى لاقى من الفقهاء مالاقى لشدة معارضته وقوة حجته . والخصومة بين الصوفية والفقهاء قديمة ، تصعد إلى أحمد بن حنبل (٢٣٠ = ٨٥٥) برغم ما كان يكن لبعض الصوفية من احترام ، ثم قويت واشتدت بعده كثيرا . وهى خصومة بين أهل الظاهر وأهل الباطن ، أو كما يقولون بين الشريعة والحقيقة .

ومهما يكن من شيء فى تفكير السهروردى آثار شيعية وإسماعيلية بوجه خاص ، فهو كما قدمنا يصور الامامة تصويراً يكاد يلتقى مع تصوير الإسماعيلية ، ويرى أنها أزلية أبدية ، فلا تخلو منها الأرض مطلقا ، وأن الإمام متوغل فى التأله بحيث يتلقى الوحى والأمر والنهى من عالم الأنوار ، وفى كلمة واحدة هو قطب الأقطاب ، وتلك أسمى درجات الواصلين . ويأخذ مثلهم بفكرة النور ، ويقول معهم بصدور الكائنات عن نور الأنوار ، والإسماعيلية أنفسهم متأثرون فى هذا بتيارات شرقية وغربية . وشاء تلاميذه أن يتخذوا من مقتله سندا لربطه بالتشيع برباط أوثق . وتلاميذه الأقربون أمثال الشهرزورى ، أو من جاءوا بعده ، أمثال ملاصدرا (١٠٥٠ = ١٦٤٠) شيعيون بقدر ما هم اشراقيون . ولكنا نستطيع أن نقرر أن السهروردى لم يكن داعية من دعاة التشيع ، ولا نعرف عنه أنه تحزب للمذهب الإسماعيلى بخاصة . وهو فى حقيقته

---

(١) السهروردى ، حكمة الاشراق ، ص ١٩ .

(٢) Max Horten, Die Philosophie des Islam, Munschen, 1924, p. 125.

متمكر طليق التفكير في تفكيره مع حكماء مختلفين ، واقترب من مذاهب متعددة .

* * *

٣ — أولع السهروردي (١) منذ شبابه الباكر بالدراسات الفلسفية ، ووجد منها مادة غزيرة فيما وضعه مشاءو العرب . وبخاصة ابن سينا . قرأ هذه المادة وأفاد منها وتتلمذ لبعض شيوخها . ثم أخذ يخرج بدوره سلسلة متصلة من الكتب والرسائل ، والتزم فيها كلها تقريباً التقسيم الثلاثي التقليدي للعلوم الفلسفية من منطق ، وطبيعيات ، وميتافزيقا . ففي المنطق يعنى بنظريتي القول الشارح والبرهان ، دون أن يهمل منطق الألفاظ والقضايا أو باب المغالطات . وفي الطبيعيات يعالج المادة والجسم ، الصورة والهيولي ، الزمان والحركة . ويعد علم النفس جزءاً من الطبيعيات على نحو ما صنع المشاءون العرب ، ويفرق بين النفس والبدن ، وبين الإدراك الحسي والإدراك العقلي ، ويقف طويلا عند النفس الناطقة ومشكلة الخلاص التي هي هدفه الأسمى . وفي الميتافزيقا يفصل القول في مشكلة الواحد والمتعدد ، ونظريتي الصدور والعقول العشرة . ودرج على أن يختم مؤلفاته بحديث عن النبوة والأحلام والتناسخ . وليس له في كل هذا إلا أن يردد ما قال به مشاءو العرب ، فيما عدا بعض أسماء جديدة لمسميات ثابتة ، أو إضافات لا تخلو من نقد وملاحظة . ويمكن في اختصار أن يرد جل ماورد على لسانه من بحث فلسفي إلى أصول مشائية ، أو بعبارة أدق إلى أصول سينوية . وقد حاول هذا بعض شراحه ، وبخاصة ملا صدرا .

والواقع أن الفلسفة عنده أقرب إلى الوسيلة منها إلى الغاية ، وإن تكن وسيلة ضرورية ولازمة . ذلك لأنه متصوف قبل أن يكون

---

(١) السهروردي — هياكل النور ، القاهرة ١٣٣٥ هـ ، ص ٣٥ .

فيلسوفا ، وقد انتهى من فلسفته إلى حكمة الإشراق التي تعبر عن مذهبه الحقيقي . وقد تفلسف غيره من متصوفي الإسلام ، ولكن أحدا منهم لم يربط الفلسفة بالتصوف مثل ما فعل . وحكمة الإشراق التي يعنيها هي حكمة الفيض والنور ، حكمة الكشف والتجلي ، وتتميز بأمور ثلاثة متصلة ومتكاملة ، وإن غاب بعضها عن البال أحيانا . وهي أنها أولا تعتبر النور مصدر الوجود والمعرفة ، فهو أصل كل شيء ولا كشف ولا وصول بدونه (١) . وتؤاخي ثانيا بين الروحانيين جميعا شرقيين كانوا أو غربيين ، ولعل السهروردي بين مفكري الإسلام في مقدمة من لفتوا النظر في عناية إلى الفكر الشرقي القديم ، وحاولوا أن يبرزوه في بحثهم ودرسهم . وتعول هذه الحكمة أخيرا على الإشراق والاتصال بعالم النور ، وذلك هو الخلاص والسعادة التي ليست وراءها سعادة . والمذهب الإشراقي على هذا النحو إنتاج سهروردي خالص ، تأثر فيه صاحبه بمؤثرات مختلفة ، وأخذ عن فلاسفة وصوفية سابقين ، ولكنه في صورته الكاملة من صنعه وحده . ومن الخطأ أن نتحدث عن إشراقية لدى الكندي (٢٥٩ = ٨٧٣) في المشرق مثلا أو لدى ابن مسرّة (٣١٩ = ٩٣١) في المغرب . وبرغم اعتداد السهروردي بالبسطامي ، أو بالحلاج (٣٠٩ = ٦٢٢) ، فإن تصوفه يختلف عن تصوفهم . إنه في أساسه تصوف نظري عميق ، وليس للعمل فيه نصيب ملحوظ ، ولهذا لم يصادف نجاحا إلا لدى العقلانيين وكبار المفكرين . ولا نكاد نجد طريقة سهروردية على غرار الطرق الصوفية الأخرى ، لها شاراتها وذكرها وأدعيتها ، وإن ادعاها فريق في كربلاء حامت حوله شكوك كثيرة .

ويقترب تصوف السهروردي كل القرب من تصوف الفارابي

---

(١) لعل فكرة النور هذه هي التي ربطت السهروردي بالزرادشتية . ولكن لها أصلا في الاسلام ، « الله نور السموات والارض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » (سورة النور / ٣٥) . وللغزالي كتاب مشكاة الانوار ، وهو صورة من صور التصوف المثالي ، وقد وقف عليه السهروردي فيما نرجح .

(٣٣٩ = ٩٥٠) وابن سينا ، وقد أدلينا برأينا فى هذا منذ زمن ، وقررنا أن تصوف الأخيرين نظرى ، يقوم قبل كل شىء على البحث والدراسة ، فبالعلم والعلم وحده تقريبا نصل إلى السعادة . أما العمل فنى المرتبة الثانية ، على عكس ما ذهب إليه المتصوفة العمليون الذين يرون أن التقشف والحرمان وتعذيب الجسم هى الوسيلة الناجعة للوصول إلى الله . وهو أيضا تصوف يتمتع بمجرد الاتصال بالعالم العلوى ، ولا يطمع فى وحدة أو حلول . ومتى سمت نفس الإنسان ، وازداد نظره وتأمله ، ورقى عقله استطاع أن يتصل بالعقل الفعال ، على أن هذا الرقى لا يتم إلا بمدد علوى وعون سماوى (١) . والتصوف عندهما أخيرا فى قمة الفلسفة ، استطاعا أن يدمجاه فى تصنيف العلوم الفلسفية . وقد عبر عن ذلك ابن سينا أصدق تعبير فى كتاب الإشارات ، الذى عرض فيه للعلوم الفلسفية الكبرى ، فعالج المنطق ، والطبيعيات والإلهيات ، ووقف الجزء الأخير على التصوف ، وهو من خير ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية فى هذا الباب (٢) .

ولا يكاد يختلف تصوف السهروردى عن هذا كثيرا ، فهو — كما قدمنا — تصوف نظرى ، يقوم على كشف وفيض مصدرهما النور كما يقول ، أو العقل الفعال كما قال ابن سينا ، وهذا خلاف فى التسمية والحقيقة المسماة واحدة . ولعل السهروردى يعول على الفيض أكثر من تعويله على النظر والتأمل ، والإشراق عنده كشف وتجل من أعلى ، لا مجرد صعود وترق من أسفل : وتلك فروق جزئية ، وهدف الشيخين معا واحد ، وهو الاتصال بالعالم العلوى . وربما ورد على لسان السهروردى ما يؤذن بالاتحاد ، ولكن هذا ضرب من التصوير الرمزى ، وهو بفكرة الاتصال ألصق (٣) . والفرق الجوهرى بينه

---

(1) Madkour, La Place d'Al-Fârâbî, Paris, 1935, pp. 196-200.

(٢) ابن سينا ، الاشارات ، ليدن ١٨٩٢ ، ص ١٧٦ — ٢٢٢ .

(٣) السهروردى ، هياكل النور ، القاهرة ١٩٥٧ ، الهيكل السابع ، ص ٨٥ — ٨٨

وبين ابن سينا يتلخص فى أن التصوف عنده هو كل العلم وكل الفلسفة فى حين أنه عند الشيخ الرئيس ليس إلا مجرد باب من أبوابها .

ولعل هذا هو الذى دفع من قديم إلى ربط ما سماه ابن سينا « الفلسفة المشرقية » أو « الحكمة المشرقية » بالمذهب الإشراقى ، ونعتقد أنا فصلنا فى هذا أيضا من قبل . ولاحظنا أولا أنه من الناحيــة اللفظية البحتة يختلف مدلول « المشرق » عن مدلول « الإشراق » (١) ، وإن استعمل السهروردى أحيانا لفظ المشرق للدلالة على الإشراق اعتمادا على أنه مصدر الضوء والنور ، وهذا استعمال خاص . وتساءلنا ثانيا هل أبقى الزمن على كتاب لابن سينا اسمه « الفلسفة المشرقية » ؟ ووجدنا أن هناك عدة مخطوطات تحمل هذا الاسم ، وتدور حول المنطق ، والطبيعة ، والرياضة ، والإلهيات ، وتحمل كلها راية مشائية ملحوظة(٢). وكتاب منطق المشرقيين الذى لم يكتمل يؤذن بأنه يرمى إلى معالجة مواد الفلسفة الأربعة هذه ، وإن لم يصلنا منها إلا أجزاء من المنطق ، ويصرح ابن سينا فى مقدمته أنه مستمسك بأرسطو ومعجب بآرائه ، وأنه انحاز إلى المشائين وتعصب لهم ، لأنهم أولى فرق السلف بالتعصب (٣) . وكتاب الإشارات ، ومن اليسير ضمه إلى شعبة الفلسفة المشرقية ، لم يقطع هو الآخر صلته بأرسطو ولا بالمشائية .

فما المراد إذن من هذه التسمية : المشرقية ، والمشرقيون ؟ حاول الدكتور بدوى فى تحقيق دقيق له حول كتاب آخر لابن سينا لم يصلنا منه إلا شذرات وهو كتاب الإنصاف ، أن يرد المشرقيين إلى مشائى بغداد الذين عارضوا المشائين الغربيين أمثال الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى ، ووقف ابن سينا بينهم موقف الإنصاف (٤) . ويظهر

---

(١) ابن سينا ، منطق الشفاء ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢١ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢ .
(٣) ابن سينا ، منطق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ٢ — ٣ .
(٤) الدكتور عبد الرحمن بدوى ، أرسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ص ٢٤ .

أن السهروردى وقف على بقايا مسودة هذا الكتاب ، وعلق على بعض آراء الشيخ الرئيس فيه (١) . ويبدو من هذه البقايا أن ابن سينا يعارض المشرقيين ؛ ويميل نحو المشائين الغربيين ، وبخاصة الاسكندر الأفروديسى وثامسطيوس ، وهذا موقف ملحوظ فى مؤلفاته الأخرى. فهل فلسفته المشرقية إعلان لهذا التأييد ونشر لهذه المعارضة ؟ ولم كانت مشرقية إذن ؟

والرأى عندنا أن ابن سينا مشائى قبل كل شىء ، فى كتبه الكبرى كالشفاء أو فى كتبه الصغرى كالإشارات ، إلا أن مشائيته امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية واضحة (٢) ، وهذا الامتزاج هو الذى أنكره عليه ابن رشد ، وشاء العودة إلى أرسطو وإلى المشائية الخالصة . وطبيعى ألا يبدو هذا الامتزاج واضحا فى الكتب الكبرى وضوحه فى الكتب الصغرى ، وهو على كل حال ما يرتضيه ابن سينا ويطمئن إليه ، ويراه معبرا عن ميوله وآرائه ، وقد عرف به فى الفكر المسيحى فى القرون الوسطى ، وبخاصة لدى جماعة الفرنسسكان . ولذلك سماه « الفلسفة المشرقية » التى « أورد فيها — كما يقول . الفلسفة على ما هى عليه فى الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأى الصحيح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره (٣) » . على أنه يحذر من أن يظن أنه اعتنق آراء متعارضة وأن كتبه الصغرى « الفلسفية المشرقية » بالذات تختلف عن فلسفة « الشفاء » بل بالعكس يقرر أن فى الشفاء « تلويحا بها لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر (٤) » .

* * *

---

(١) السهروردى ، المشارع والمطارحات ، فى مجموعة الحكمة الالهية ، استانبول ١٩٤٥ ، ص ٣٦٠ .

(٢) لابن سينا بوجه خاص عدة رسائل صغيرة تبدو فيها هذه النزعة الافلاطونية واضحة ، كرسالة الطير ، ورسالة حى بن يقظان ، جامع البدائع ، القاهرة ١٩١٧ .

(٣) ابن سينا ، المدخل ، ص ١٠ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٠ .

والآن فى وسعنا أن نقرر أن السهروردى فى مذهبه الإشراقى قد تأثر بابن سينا فى البدء والنهاية ، بدأه بالدرس الفلسفى ، وانتهى به إلى الفيض الصوفى ، وعد هذا الفيض هدفه الأسمى وغايته الكبرى وأنى مع ذلك إلا أن يقابل بينه وبين مشائية ابن سينا ، وأن يفصله عنها ، وكأنه لم يقنع بما أخذت به من تصوف . وجدير بنا أن نحترم هذا الفصل وأن نقف عنده ، ومن الخلط أن نتحدث عن إشراقية لدى ابن سينا ، اللهم إلا أن أردنا بالإشراق مجرد الكشف والتجلى ، وهو بهذا لا يقف عند ابن سينا وحده ، بل يمتد الى متصوفة آخرين شيعة وسنيين ، ولا ندرى لماذا نحرص على أن نربط الشيخين بجماعة الباطنية الهدامة ، وليس فى قولهما ولا عملهما ما يؤذن بذلك أو يعضده ؟ وهما معا مفكران إسلاميان كبيران ، حاولا أن يوفقا بين العقل والنقل ، وأن يسموا بالروح ، وأن يدعما فكرة الوحى والإلهام التى قامت عليهما دعوة الاسلام .

الباب الثانى

آراؤه ومنهجه

الفصل
الرابع

تأملات حول إشراق السهروردي

بقلم: الأستاذ لويس جارديه

يحاول الأستاذ لويس جارديه فى هذا البحث أن يضع خطوطا تحدد معالم الديناميكية الباطنة لفكر السهروردى ، مع المقارنة – كلما أمكن – بينه وبين فكر ابن سينا .

ويبدأ بطرح هذا التساؤل : هل تنتمى حكمة السهروردى إلى الفلسفة أو إلى التصوف ؟ وهو يرى أن إشراق السهروردى يضع التصوف والفلسفة فى علاقة خاصة لانجدها إلا عنده ، وهو يميز بين نوعين من الحكمة متقابلين : الحكمة البحثية المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهانى وتهدف إلى الوصول إلى الحقيقة ، وهى حكمة المشائين ؛ والحكمة الذوقية التى هى ثمرة مذاق روحى ، هى حكمة يحياها الإنسان ولا يستطيع التعبير عنها ، وهى حكمة الإشراقيين . وليس ثمة تعارض حقيقى بين الحكمتين ، وإنما هو تعارض ظاهرى لأن الإشراقى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية ، وينفذ فى نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية .

ويعقد جارديه مقارنات بين آراء السهروردى وابن سينا حول المسائل التالية : الموجود الأول منبع كل نور – الضرورى بذاته والممكن – النور والظلمة ، والواحد والكثير – العلية – النوع والشخص – النفس الإنسانية – نظرية المعرفة .

ويرى جارديه أن فكر حكيم الإشراق متنوع وغنى ، وهو عرفان صوفى أكثر منه فلسفة ، وكتابات السهروردى دعوة إلى التجربة الحية ،

وهى علامات نورانية تنير الطريق ، وهذا هو مغزى الفلسفة العرفانية عنده أو « حكمة الإشراق » . ويوضح كيف أن السهروردى عانى يوما ما تجربة صوفية ، هى تجربة الشهود الذى كان بالنسبة له دخولا إلى عالم الحقيقة الواحدة الصادقة ، وهى التجربة التى ابتنى عليها فلسفته فى الأنوار والتمييز بينها . ويؤكد جارديه فى بحثه أن هذا الشهود لا يمكن نقضه كما لا يمكن إثباته . ولابد لفهم هذه التجربة من دراسة — عن قرب — لمصادر السهروردى ، ونظرياته ، مع ضرورة التمييز بين التجربة الصوفية ذاتها والتعبير عنها .

A TITRE D'APPROCHE :
QUELQUES REFLEXIONS SUR L'ISHRAQ DE SUHRAWARDI ET SA PORTEE EXPERIENCIELLE

par **LOUIS GARDET**

Nous avons maintenant à notre disposition, grâce au persévérant labeur de M. Henry Corbin, les plus grands textes du shaykh al-**ishrap.** Tome I (publié à Istanbul en 1945) : les **Talwihat, Muqawamat, Mutarahat** ; tome II (Téhéran-Paris 1952) : trois écrits d'importance capitale, **I'tiqad al-hukama', al-Ghurba al-gharbiyya,** et surtout l'indispensable **Hikmat al-ishraq** ; tome III enfin, en collaboration avec Sayyed Husayn Nasr (Téhéran-Paris 1970), intitulé «Oeuvres en persan» : s'y trouvent trois traités philosophico-mystiques (dont le deuxième est le texte persan des célèbres (**Hayakil al-nur**), et une série de **rasa'il** assez brèves, moins didactiques, où se mêlent innovations et récits symboliques, tous inspirés du **ta'wil** suhrawardien (1). Nous ne pouvons que nous réjouir de la promesse faite par M. Henry Corbin d'une future édition du texte arabe des **Hayakil** (accessible jusqu'ici en des publications non critiques), et à laquelle seraient joints les commentaires de Dawwani et de Ghiyath al-Din Shirazi (2).

Je voudrais essayer de dégager aujourd'hui, à partir de cet ensemble, non encore la «philosophie» (ou «théosophie») du **shaykh** synthétiquement prise, sa vue du monde et de l'homme en leurs rapports avec Dieu, — mais plus simplement quelques lignes d'horizon qui silhouètent le dynamisme interne de sa pensée. Quels sont les thèmes, les «philosophèmes» si l'on veut, qui dominent ? Quelle

---

1. Nous nous référerons à ces trois ouvrages sous la simple indication : I, II, III.
2. Sans oublier un IV° tome, également annoncé, sur la Physique de Suhrawardi (v. II, «Prolégomènes», p. 5).

est la raison de leur choix, et leur valeur propre, ou spéculative ou expériencielle ? Simples travaux d'approche au demeurant, et sans autre ambition que de faire entrevoir, même de loin, quelques unes des perspectives majeures de l'**ishraq**. Il ne sera pas sans intérêt, me semble-t-il, de signaler en cours de route certains points de comparaison possibles avec la pensée avicennienne, — et les distancements opérés à son égard. La très réelle influence d'Ibn Sina, en même temps qu'un refus d'en adopter la démarche proprement philosophique, est peut-être l'une des clefs qui introduiraient en cet «Orient des Lumières» célébré par les écrits suhrawardiens.

I

Les deux «Sagesses»

Disons tout de suite que nous ne reviendrons pas sur le débat engagé à propos du sens de **ishraq** et de **mashriq**. M. Corbin nous semble avoir fort bien dirimé la question : ces termes sont enrobés dans une aura symbolique, où «Orient» et « Illumination » restent étroitement liés (3). Il est donc parfaitement légitime de parler d'une «sagesse orientale-illuminative».

S'agit-il de philosophie ou de mysitque ? Ce sont habituellement les historiens du **tasawwuf** qui mentionnent les œuvres et la doctrine de Suhrawardi, rendant ainsi hommage au critère d'expérience vécue, auquel il ne cesse de référer son lecteur. Et cependant, l'historien de la philosophie en terre d'Islam ne saurait sans dommage le passer sous silence...

Je dirais volontiers : l'**ishraq** met expérience mystique et philosophie dans un rapport d'intussusception qui n'appartient qu'à lui. Assez souvent, les traités de Suhrawardi débutent par des considéra-

---

3. Cf. I, « Prolégomènes », p. XXVII ss.; II, **id.**, pp. 22-25. — Ces remarques s'appliquent **mutatis mutandis** à la **hikma mashriqiyya** d'Ibn Sina. On connaît les successives mises au point à ce sujet. Voir : a) A. Nallino, **Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicenna?** ap. **Raccolta di Scritti editi e inediti**, VI, Roma 1948, pp. 224-226; b) A. Badawi, **Aristu ʿind al-ʿArab**, Le Caire 1947, «Introduction», p. 14-31; c) A.M. Goichon, trad. franç. des **Isharat**, éd. Vrin, Paris 1951, «Introduction»; d) L. Gardet, **La pensée religieuse d'Avicenne**, éd. Vrin, Paris, 1951, pp. 25-27; e) H. Corbin, II, «Prolégomènes», p. 13-16.

tions philosophiques que l'on pourrait appeler «classiques», proches des traditions du péripatétisme arabo-persan. Non seulement les **Alwah 'imadi** («Tablettes à 'Imad al-Din»), mais la **Hikmat al-ishraq** elle-même, consacrent leurs premiers chapitres à des questions spéculatives de logique, de cosmologie, d'anthropologie. Et l'on pourrait, certes, à leur propos, cerner toute une «philosophie» où la toile de fond aristotélicienne est sans cesse corrigée ou agrémentée par des influences stoiciennes (ainsi en logique, au sujet de l'universel), et surtout platoniciennes ou plotiniennes. Ces dernières à leur tour (théorie de l'émanation, sphère des étoiles fixes et les dix sphères célestes, rôle illuminateur de l'Intellect séparé, etc.) semblent bien regrouper des éléments empruntés soit au moyen platonisme (à travers les commentateurs grecs ou arabes d'Aristote), soit à Plotin ou Proclus confondus avec le Stagirite, soit directement à Farabi et Ibn Sina, soit enfin à ces textes apocryphes attribués à Empédocle, Pythagore ou Hermès, et qui exercèrent une influence si large dans le monde musulman. Peut-être même, comme le suggère M. S. van den Bergh (4), certaines critiques adressées à Aristote, d'allure stoicienne, sont-elles venues à travers le **'ilm al-kalam.**

Une recension analytique et exhaustive de ces données de base devra être entreprise un jour (5). Elle sera signifiante des sources multiples de Suhrawardi, et donc du riche milieu culturel qui fut sien. Il chercha, très jeune encore, à en opérer comme une synthèse récapitulative et souvent personnelle. Mais y voir les données majeures de sa propre pensée serait, me semble-t-il, un contresens. Après les premiers chapitres consacrés à ces exposés «classiques», chaque grand traité (ou presque) prend comme un second départ. Ainsi les **Hayakil al-nur** à partir du IVe Temple ; et la **Hikmat al-ishraq** à partir de la IIe partie (6). Ce sont bien des thèmes philosophiques qui sont à nouveau exposés, avant tout en noétique et en métaphysique, mais selon un tout autre style de recherche, une toute autre démarche. Les Maîtres cités le seront cette fois selon un choix préférentiel, qui insiste sur la figure archétypale d'Hermès ou les «grands sages» de l'ancien Iran. Les Péripatéticiens» **(mashsha'yun)**

---

4. **Encyclopédie de l'Islam,** 1ère éd., art. **Suhrawardi.**
5. Signalons ici l'ouvrage récent de M. Abu Rayyan, **Usul al-Falsafa al-ishraqiyya,** Beyrouth 1969.
6. Respectivement : III, p. 92 et ss. (édition arabe courante, Le Caire 1335 H., p. 20 et ss); II, p. 106 et ss.

de Grèce ou d'Islam sont volontiers critiqués (7). Ce n'est plus en effet à un effort purement abstractif qu'est sollicité le lecteur, mais à une expérience (intellectuelle) qui serait une métamorphose vécue. Tout ici est finalisé par **l'ishraq**, et exprimé selon un mode non plus directement rationnel, mais symbolico-mystique.

Il est remarquable que Suhrawardi soit resté fidèle aux exposés de ses premiers chapitres comme à une introduction **nécessaire**. Pour s'avancer vers l'«Orient des Lumières», le disciple doit d'abord s'être exercé aux problèmes classiques de logique et de cosmologie. Sous l'influx illuminateur de l'Intellect agent (séparé); c'est là comme une première et indispensable purification.

C'est ainsi que Suhrawardi distingue et, à première vue, oppose deux «sagesses», qui sont deux modes de recherch. Tout d'abord, celle qu'il désigne comme **al-hikma al-bahthiyya**, la sagesse par investigation théorétique. Elle procède par analyse et synthèse, par raisonnement dialectique ou (et) syllogistique : c'est au sommet du discours, et par le discours même, qu'elle entend saisir la vérité. C'est la voie des **mashsha'yun**. Mais il est une autre sagesse, **al-hikma al-dhawqiyya**, la sagesse qui se «goûte», fruition des saveurs spirituelles, tout enflammée d'un désir d'absolu, d'une union possessive de l'absolu. Elle est celle des **ishraqiyyun** (8). Elle se vit plus qu'elle ne s'exprime ; ou plutôt : quand elle s'exprime, c'est non point par enseignement didactique, mais pour inciter à l'expérience celui qui déjà en a soif. Elle ouvre ainsi la voie vers les « réalités » **(haqa'iq)** que masque le flux du contingent; mais il lui faut pour cela se revêtir de la splendeur des symboles.

Or, ce n'est qu'en apparence que ces deux sagesses s'opposent. L'authentique **ishraqi**, celui auquel Suhrawardi entend adresser son message, c'est celui qui a su maîtriser «la sagesse d'investigations», et a pu, grâce à cette maîtrise même, pénétrer le mystère de la sagesse **dhawqiyya**. Ce qui est reproché aux «péripatéticiens», ce n'est pas leur recherche abstractive, mais d'en avoir fait le sommet de toute connaissance humaine. En conséquence : la « philosophie », pour notre shaykh, n'aura pas tant pour but la saisie objective (et désintéressée) de ce qui est ; sa fonction essentielle sera de préparer à une expérience qui tend à un au-delà du contingent. Elle garde bien,

---

7. Les **falasifa**, avant tout Ibn Sina, sont appelés des péripatéticiens «récents», **muta'akhkhirun**, e.g. **Alwah 'imadi**, III, p. 148.
8. Voir remarques de H. Corbin, III, «Prolégofènes», p. 133.

certes, cette valeur (subjective) préparatoire. Mais dès lors, l'expérience d'absolu recherchée ne se trouvera-t-elle pas comme infléchie par tel ou tel philosophème considéré comme indubitable? — et indubitable non point parce que «prouvé», mais dans la mesure même, et la mesure seule, où s'y rejoignent l'abstraction du philosophe et le symbole du mystique ?

II

De quelques « philosophèmes »
(Suhrawardi et Ibn Sina)

Voici, pour illustrer ces propos, quelques données suhrawardiennes, — mises en regard des solutions systématiquement élaborées par Ibn Sina.

1. L'Etre premier, Lumière sur-essentielle, et source de toute lumière, Suhrawardi aime à l'appeler **Khurra**, du Nom sacré dont usait la Perse antique. Mais Il est bien, chez lui comme chez Avicenne, à la fois suprême Intellection et suprême Amour (et c'est par le même terme **'ishq** que l'Amour est désigné). Faut-il dire que le **shaykh al-ishraq** insistera, plus que son devancier, sur cet Amour qui attire tout à Lui ? (9). Nous ne devons pas oublier la double triade avicennienne qui appelle Dieu à la fois **'Aql, 'Aqil, Ma'qul,** et **'Ishq, 'Ashiq, Ma'shuq.** La comparaison de certains textes suhrawardiens, par exemple **l'Epître des Hautes Tours** (10), et de la **Risala fi l-'ishq** d'Ibn Sina (11) serait ici éclairante.

Lumineux par soi, le Khurra ne peut pas ne pas irradier la lumière, et donc se diffuser et diffuser l'être. C'est ainsi qu'Il est Créateur de toute éternité. Comme chez les **falasifa,** et pour des raisons très voisines, encore que différemment exprimées, le monde ne peut pas ne pas être éternel (12).

2. Tout comme Ibn Sina encore, Suhrawardi revient maintes fois sur la distinction entre l'Etre nécessaire par soi, et l'être «con-

---

9. Voir entre autres la **Risala fi haqiqat al-'ishq,** III, 268-291.
10. **Risalat al-abraj** (encore intitulée : **Kalimat dhawqiyya**), texte arabe, III, pp. 462-471.
11. Texte édité (avec traduction française glosée) par A.F. Mehren, ap. **Traités mystiques d'Avicenne,** éd. Brill, Leyde, 1894.
12. E.g. **Hayakil al-nur,** III, pp. 97-98 (texte arabe, pp. 29-30); également **Alwah 'imadi,** III. p. 134 et ss.

tingent», nécessaire ab alio dans l'ordre de l'existence, et qui n'est que potentialité dans l'ordre de l'essence. Mais c'est par le double symbole de la lumière et de l'obscurité que sera signifié ce rapport entre acte et puissance (13). Deux remarques :

a) pour Suhrawardi, le «symbole» devient ici la seule expression authentique de la réalité. A ses yeux, «nécessaire par soi» et «nécessaire par autrui», acte et puissance, ne sont encore que des explications, valables sans doute, mais qui n'atteignent cette réalité que du dehors et discursivement. Elles ne prennent leur sens plénier qu'en référence à la Lumière absolue, et à sa dégradation dans et par le processus même qui l'irradie ;

b) il ne s'agit aucunement en cela d'un « dualisme » qui recevrait son inspiration de l'ancien mazdéisme ou du plus récent manichérisme. Le contingent n'est pas le lieu de rencontre de deux principes antagonistes, quand bien même le Principe lumineux serait premier par rapport au Principe des ténèbres. L'émanation des êtres se produit toujours (comme chez Farabi et Ibn Sina) selon l'adage plotinien que «de l'Un ne peut sortir que l'un» (14) ; mais la Lumière est diffusive de soi ; à mesure qu'elle s'éloigne de la Source, c'est sa diffusivité même qui crée l'apparence des ténèbres, le monde du barzakh (15), «entre-deux» où les corps obscurs font écran. C'est en s'irradiant que la Lumière s'obscurcit en apparence sensible. Elle reste lumière cependant, et une tradition imamite définit le **barzakh** comme nur zulami, «lumière obscure» (16).

3. Le problème central de l'un et du multiple sera résolu par Suhrawardi et par Ibn Sina selon deux voies à la fosi très consonantes, philosophiquement parlant, mais différentes quant à leur dynamisme interne. Suhrawardi semble bien avoir adopté la dialectique descendante des triades d'Intellects séparés, Ames et Corps célestes (17). Il parle lui aussi des dix sphères mais hésite à considérer ce

---

13. E.g. Hayakil, III, p. 94.
14. Principe affirmé et réaffirmé, ainsi **Alwah**, III, p. 148, etc ..
15. Le thème revient souvent; voir spécialement **Hikmat al-Ishraq**, II, pp. 129-131, le chapitre sur Ahkam al-Barzakh.
16. Cf. Louis Massignon, **Passion d'al-Hallaj**, 1ère éd., Paris 1922, p. 482.
17. Au contraire de Farabi (et plus tard d'Ibn Rushd), mais dans la ligne de Kindi et d'Ibn Sina, Suhrawardi maintient (avec, à l'appui, un ta'wil de textes coraniques) l'existence des Ames cé-

nombre comme limitatif (18). — Les met-il, autant qu'Ibn Sina, en relation avec les Anges ? Nous avions dit naguère que chaque Intelligence, Ame céleste et Corps céleste doit moins s'entendre, chez Ibn Sina, comme un Ange (personnalisé) au sens de la tradition musulmane, que comme autant de sphères d'existences angéliques (19). Cela se vérifie plus encore chez Suhrawardi, et selon une multiplicité, je dirais presque une luxuriante multiplicité d'existences angéliques, inconnue du climat de pensée avicennien. L'angélologie devient une transposition de l'indéfini chatoiement de lumières illuminantes et créatrices qui est la nature même des choses. Mais il est remarquable qu'à l'intérieur de chaque sphère d'existence angélique, chaque Ange, ou, si l'on préfère, chaque irradiation lumineuse, soit personnalisé. Et là s'opère la jonction de la triple influence reçue, de la Grèce, de l'ancien Iran et des traditions musulmanes.

4. Quand Suhrawardi, abandonnant la logique déductive des **mashsha'yun**, reprend en un second départ le schéma intuitif de sa vue du monde, cette angélologie accompagne fidèlement les lignes multiples et entrecroisées de la diffusivité des lumières. Donnons-en un bref aperçu, en référence aux analyses pertinentes de M. Corbin (20) :

La causalité ('illa) sera la procession des «Lumières dominatrices (qahira) primordiales», monde des principes suprêmes ou des «Mères» **(ummahat)**, (21) en continuelle irradiation créatrice, selon

---

lestes. Ainsi: **Partaw-Nameh** («Livre du Rayon de Lumière»), cahp. VII, ap. III, p. 46-55; **Hayakil al-nur**, texte arabe, p. 27-28; **Yazdan sanakht** («De la connaissance de Dieu»), III, 430-431, etc. — Les triades sont mises en regard des «trois mondes» bien connus de la tradition sufie: **Jabarut** ou **Malakut** supérieur (monde des Intellects), **Malakut** (monde des Ames), Mulk **(monde** des corps), cf. H. Corbin, III, «Prolégomènes», p. 18.

18. Quand il reprend et résume les thèses des «Péripatéticiens», il maintient le chiffre de dix (réf. très nombreuses); quand il se réfère à son **expérience d'ishraqi**, il évoque une multiplicité bien plus grande (ainsi **Partaw-Nameh**, III, p. 55, qui semble renvoyer à **Hikmat al-ishraq)**.

19. Cf. Louis Gardet, **La pensée religieuse d'Avicenne**, pp. 115-118.

20. Voir le texte du chap. III de la **Hikmat al-ishraq**, II, p. 177 et ss.; et le commentaire de H. Corbin, II, «Prolégomènes», pp. 43-47.

21. **Hikmat al-ishraq**, II, p. 179.

la hiérarchie descendante de la **tabaqat al-tul**, «Ordre longitudinal», traduit M. Corbin. En tant qu'elles sont «dominatrices» (ou «victoriales») et de par leur activité contemplative, émane des «Mères», à chaque degré d'être-lumière, l'«Ordre latitudinal», **tabaqat al-'ard**. On doit noter ici que la référence (le symbole) **al-tul wa l-'ard**, bien connue en **tasawwuf**, se retrouvait déjà chez Hallaj (22). Mais c'est selon la vue émanatiste qui lui est propre que Suhrawardi la réassume.

En effet, si l'«Ordre longitudinal» est dominé par le «monde des Mères», l'«Ordre latitudinal», lui, est le monde des Archétypes, «Seigneurs des espèces». Archétypes, car chaque «espèce» est comme l'image-reflet (**sanam**), le talisman invocateur (**tilasma**) de la Lumière qui la gouverne. Suhraâardi lui-même en appelle à Platon, donc au monde des suprêmes Intelligibles, mais Intelligibles qui ont rang d'Archanges, providents de par leur communication de lumières. Ce n'est pas directement que les « Seigneurs des espèces » (espèces célestes ou espèces sensibles) gouvernent leurs images-reflets : c'est par l'intermédiaires des «Lumières régentes» (**anwar mudabbira**) qui émanent d'eux. Et la fonction des **mudabbirat** est, à peu de chose près, celle des Ames célestes avicenniennes, gouvernant les sphères célestes, les espèces et chaque âme humaine individuelle.

Quand les Anges du «monde des Mères» se saisissent non plus dans leur puissance dominatrice, mais dans leur potentialité d'êtres émanés et leur élan d'amour-désir ('ishq) vers la Source émanatrice (23), émanent d'eux d'abord le «Ciel des Fixes», limite entre le monde pur des Lumières et l'obscurité du **barzakh**, puis les Corps célestes, formés d'une matière subtile et intelligible, dégradation de la Lumière originelle. — Se profile ici cette notion de matière première intelligible, venue sans doute du pseudo Empédocle, et que nous rencontrerons en toute gnose isma'ilienne, des **Ikhwan al-Safa** à Nasir-i Khusraw, aussi bien qu'en Ibn Masarra. Mais au contraire de ce dernier, ou même d'un Nasir-i Khusraw, elle ne saurait chez Suhrawardi se concevoir hors du mutuel «désir» qui la lie à la forme-lumière.

---

22. Cf. Louis Massignon, **op. cit.**, pp. 463 et 702. Notons que le **muqabal tul/'ard** prend chez Hallaj un sens fort différent, que L. Massignon rapproche de l'hylémorphisme.
23. Nous retrouvons le principe de l'émanation avicennienne.

Sous le voile des symboles, c'est donc bien l'essentiel des triades avicenniennes qui est rejoint. Mais voici que de multiples emprunts, tantôt aux grands mythes iraniens, tantôt à des traditions musulmanes transcrites selon «leur sens caché», à la fois personnalisent les abstractions du philosophe et atténuent jusqu'à les confondre leur spécificité dans le degré des êtres. Le Premier émané, qu'Ibn Sina avait appelé 'aql al-kull, sera pour Suhrawardi «l'Archange Bahman (Vohu Manah) de la théologie zoroastrienne» (24). Le Seigneur de l'espèce humaine est le «Père sacro-saint» ; et il est tout ensemble l'Intellect agent unique et l'Esprit de sainteté (**ruh al-quds**) (25). Le soleil illuminateur corporel devient le symbole du Très Haut, il est appelé «Père» lui aussi, et désigné par le terme persan de **hurakhsh** (26). Les commentateurs ont discuté des rapports entre l'Ange Bahman et le «Père sacro-saint» dans l'illumination reçue par les âmes les plus pures, celles des saints et des prophètes. Or, le problème déjà se retrouve en avicennisme quand il s'agit de préciser les rôles respectifs exercés à l'égard des «âmes saintes» par le **'aql al-kull**, le **'aql fa'al**, le **'aql kulli** (27). Chez Suhrawardi, les distinctions tendent à s'abolir dans l'unique et primordial mouvement de remontée aux sources des Lumières.

5. Aussi bien, la différence entre «espèce» et «individu» va-t-elle s'atténuer elle aussi. L'individuation ne dépend plus, comme chez Ibn Sina, de la matière quantifiée déterminée (28). Spécification et individuation sont liées à l'intensité, plus ou moins radiante, des lumières. Il ne s'agit plus seulement d'une nature (**tabi'a**) comme telle. Aucune nature n'est enfermée en ses arêtes individuantes. Une substance sera d'autant plus elle-même qu'elle tentera de s'évader du **barzakh**, et le retour ascensionel vers la Source suprêmement lumineuse introduit, d'étapes en étapes, aux degrés d'être supérieurs.

6. L'âme humaine, en conséquence, n'est pas forme substantielle du corps, même au sens large où l'entend Ibn Sina (qui fait du

---

24. H. Corbin, II, «Prolégomène», p. 46.
25. **Hayakil al-nur**, arabe, p. 28 ; person III, pp. 96-97 .
26. **Id.** (arabe), p. 39 (Vo « Temple »).
27. Cf. L. Gardet, **op. cit.**, p. 115-116.
28. Voir par exemple **Isharat**, éd. Forget, Brill, Leyde 1892, p. 98.— On sait qu'Ibn Rushd corrigera la thèse de son prédécesseur par «matière quantifiée indéterminée».

corps l'«instrument» de l'âme) (29). Elle est l'image-reflet de la «Lumière régente», Ange-Ame céleste qui la gouverne. Par là, elle appartient de soi au monde intelligible de la **malakut**, et la relation qui l'unit au corps n'est qu'accidentelle. Séparée du corps, elle subsistera donc en raison même de la subsistence de sa Lumière régente. Au contraire de Farabi, et tout autant qu'Ibn Sina (mais avec d'autres connotations), Suhrawardi affirme la vie personnelle de l'âme humaine après la mort. Dans le traité persan de la «Connaissance de Dieu» (**Yazdan shanakht** (30)), il décrit le sort des âmes dans l'Au-delà selon les schèmes mêmes proposés par Ibn Sina à la fin du **Shifa** et de la Najat, et complétés par diverses remarques des «Gloses» sur la pseudo-Théologie **d'Aristote** (31).

Cette vie future de l'âme purifiée est un «retour» (**ma'ad**) au monde des Intelligibles, diraient les **falasifa**, aux mondes des Lumières régentes des Anges Archétypes, des Lumières victoriales, selon Suhrawardi. Elle commence, elle peut commencer dès ici-bas, quand à la «sagesse d'investigation» succède la sagesse intuitive et unitive de l'ishraq. Image-reflet, empreinte «théurgique» de la lumière dont elle émane et qui la gouverne, l'âme humaine, purifiée de son attachement au **barzakh**, s'unit par union d'identité ontologique à l'objet de sa saisie. C'est certainement l'une des thèses centrales de Suhrawardi que l'affirmation, dans l'acte de connaissance purifiée, de cette identité ontologique du connaissant et du connu (32) : retrouvant, par delà Ibn Sina, la noétique farabienne. Pour Ibn Sina, nous le savons (33), l'esprit en acte de connaître ne devient pas ontologi-

---

29. Bien que Suhrawardi reconnaisse une possible relation de principe du corps à l'âme, cf. **Hayakil**, texte arabe, p. 24 (IIIe «Temple»), texte persan, III, p. 94.
30. Cf. III, pp. 441-443. — L'attribution de ce traité à Suhrawardi fut parfois mise en doute. A la suite de S.H. Nasr, M. Corbin se prononce pour son authenticité (III, «Prolégomène», p. 14).
31. **Shifa'**, **Ilahiyyat**, Le Caire 1380/1960, p. 423-432; **Najat**, 2e éd., Le Caire 1357/1938, pp. 292-298 ; **Sharh Kitab Uthulujiya**, ap. **Aristu 'ind al-'Arab** (éd. A. Badawi), e.g. pp. 42-43, 47-48, 53. Joindre à ces références **Isharat**, p. 196, et le traité «ésotérique» **al-Risala al-adhawiyya**, (éd. S. Dunya, Le Caire 1949), qui présente la résurrection des corps comme un symbole à l'usage des simples (e.g. p. 53).
32. Ainsi **Talwihat**, I, pp. 70-74.
33. Voir discussion du problème et références ap. L. Gardet, op. cit., pp. 155-157.

quement son objet : il est le «lieu» (mahall) où l'Intellect agent déverse l'intelligible ; et, quand il s'agit des âmes saintes, il est le miroir (mir'at) sans tache ni souillure où la lumière des Intellects séparés se reflète. Peut-être est-ce le souci de maintenir l'individuation de l'âme après la mort qui conduisit Avicenne à se séparer sur ce point de Farabi. Suhrawardi, lui, affirmera et la survie individuelle et l'identité ontologique.

7. On peut se demander si ce n'est pas cette «théorie de la connaissance» qui donne en quelque sorte la clef de toute la démarche du shaykh al-ishraq. Car une telle identité, à ses yeux, n'est autre que l'expérience réalisatrice de la Lumière substantielle qui, en dégradés successifs, est la «réalité» (haqiqa) secrète, le constitutif même de toute existence.

Bien plus : tous les «philosophèmes» sur lesquels il revient de traité en traité, tous les symboles et «mythes privilégiés» qu'il emprunte à l'ancien Iran, aux sages de la Grèce, aux traditions islamiques, ne sont-ils pas en définitive pour lui comme la projection, dans le monde du discours et de l'imagination transcendantale, de la saisie par voie d'immanence d'un pur exister, dépouillé de toute limite de temps et d'espace ? — Dans un tout autre climat culturel, sous l'irradiation et le symbole de la Lumière sur-lumineuse du Khurra iranien, nous serions très proches ici de «la trace de l'Un qui est en nous» de Plotin, ou du «Soi absolu» des grandes Upanishad. Expérience mystique sans doute, puisque fruitive d'un absolu, celui-là même de l'exister substantiel au secret des âmes. Et ce fut peut-être le drame de Suhraâardi, enivré de la «robe de puissance et de majesté» des Lumières de l'extase, d'y vouloir réduire toute valeur transcen dante de foi et de révélation.

III

«Les hautes salles de la Lumière (ghurfat al-nur)

Nous arrêterons là notre recherche des philosophèmes suhrawardiens. Bien d'autres exemples pourraient être proposés. La pensée du maître de l'ishraq est complexe et riche. Elle est gnose plus que philosophie, c'est-à-dire lecture symbolique et mythique d'une réalité vécue, qui est à elle-même sa propre norme.

Sans cesse Suhrawardi, et ses deux grands commentateurs à sa suite, y reviennent : ses écrits ne sont pas un enseignement didacti-

que. Ils sont, ils veulent être un «appel» à une expérience vécue, déjà peut-être un jalonnement sur la route. Les développement — faut-il dire les prosopopées — sur les hiérarchies des Lumières angéliques et le processus de leur émanation, ne se réfutent ni ne se prouvent : ils demandent à être saisis dans une vision intuitive, dont ils sont comme l'image approchée. Pour Suhrawadi, le but réel de ses écrits est d'être des repères lumineux, éclairant la voie. Tel est sans doute le sens de l'ésotérisme dont il entoura le texte décisif de la **Hikmat al-ishraq**. On sait qu'il prit la peine de le transcrire en langage chiffré. Il le réserve à ceux qui ne se contenteront pas de le lire, ni même de l'étudier, mais qui, en le lisant, «se mettront en route». Car ce traité ne doit être remis qu'au mystique qui, après avoir acquis et dominé la philosophie des «péripatéticiens», se sent enflammé d'amour pour la Lumière originelle (34). Sans doute ne pourra-t-il en comprendre par lui-même le vrai message. Qu'il s'adresse donc au «mainteneur du Livre» (**qa'im al-kitab**) pour en recevoir aide et directive (35).

Et pour y inciter son lecteur, Suhrawardi n'hésite pas à révéler, en confidence, ce que fut sa propre démarche (36). Tant qu'il restait dans la voie de la réflexion discursive, il fut péripatéticien. Mais un jour vint où il vit, en rapt d'extase (**khatfa**), le monde des pures Lumières dont toutes choses existantes ne sont qu'image et reflets. A qui douterait de la valeur de son témoignage, il conseille la pratique des «exercices spirituels» (**riyadat**), et de se mettre à l'école des «maîtres de la vision» (**ashab al-mushahada**) (37). Peut-être le chercheur sincère verra-t-il alors, dans un ravissement analogue à celui du Maître, ces Anges-Lumières qui régissent les âmes. Et c'est sous le haut patronage d'Hermès, de Platon, de Zarathustra (**Zaradusht**), du «roi fidèle Kay Khusraw, et de «tous les sages de la Perse», qu'il se plait à situer cette vision illuminative.

Nous saisissons ici le mode de procéder de Suhraâardi quand il entreprend d'exposer le thème de l'**ishraq**. Tout est centré sur une expérience personnelle de vision, qui est pour lui l'entrée dans le

---

34. **Hikmat al-ishraq**, II, p. 258.
35. **Id.**, e.g., pp. 244, 258, etc.
36. **Id.**, pp. 156-158.
37. **Id.**, p. 156. — Fréquentes sont ces allusions aux exercices spirituels, oraisons, oratoires, etc. Ainsi à la fin de **I'tiqad al-hukama'**, II, pp. 280-281.

monde de la seule vraie Réalité, indûment voilé par l'obscure frange du barzakh. Expérience personnelle sans doute, mais que peut revivre pour son compte toute âme de l'«espèce humaine». L'expression qu'on en peut donner sera donc une description apporchée, non point une déduction analytique. Mais pour décrire l'ineffable, seule peuvent convenir des symboles et images, qui ne «prouvent» pas, rationnellement parlant, mais suggèrent et attirent. — Par ces mots de «symboles et images», je n'entends pas seulement évoquer les récits d'initiation et paraboles au revêtement directement poétique : récit de l'Oiseau, les «ailes de Gabriel», le Simurgh, les «Hautes Tours», etc. Symboles aussi, en définitive, sont les hiérarchies angéliques, leurs mutuels rapports en longueur et largeur, leurs irradiations de Lumières victoriales ou régentes, et les noms mêmes qui les désignent, plus d'une fois empruntés aux antiques richesses de l'Iran.

Ce à quoi Suhrawardi entend solliciter son lecteur, c'est à vivre la vision extatique lumineuse que lui-même a vécue. Ce n'est qu'après une retraite de 40 jours, dit-il (38), que doit commencer la lecture savoureuse et méditée de la Hikmat al-ishraq. Il a laissé par ailleurs un recueil de waridat wa taqdisat, sortes d'hymes et de psaumes, de «Livre d'heures» propose M. Corbin (39). Or, deux warida scandent l'élan extatique qui traverse les dernières pages de la **Hikmat al-ishraq** :

Ceux qui sont en route (40) et frappent au portail
 des hautes salles de la Lumière,
en toute droiture et fermeté de cœur,
Voici que viennent à leur rencontre les Anges de Dieu,
 les attirant vers l'Orient des Lumières (41.

Et dans une page très dense est directement décrite la progres-

38. **Hikmat al-ishraq**, II, p. 258.
39. III, «Prolégomènes», p. 13.
40. Je me suis permis de me séparer légèrement ici de M. H. Corbin qui traduit sa'irin par «errants»; traduction certainement plus élégante, mais qui me semble rendre insuffisamment l'idée de «voyage» (vers un but) de la racine.
41. Texte ap. II, pp. 244-245 ; trad. H. Corbin, II, «Prolégomène», p. 56.

sion de l'expérience (42). Shuhrawardi, avec un grand luxe d'analyse, y distingue 15 venues successives et progressives de la Lumière (43) : selon sa modalité, ses effets, et les phénomènes auditifs ou olfactifs qui l'accompagnent. Nous avons ainsi comme le schéma volontairement non explicite des arcanes où s'inscrit une expérience de déprise du moi contingent, — vers les sources de son être et de l'être. Peut-être la foi monothéisté de Suhrawardi — qu'il ne remit jamais en question — permettrait-elle d'ajouter, sinon dans la trame même de l'expérience, du moins en son élan délibéré : vers la Source de l'Etre. Suhrawardi, disait Louis Massignon en un raccourci sommaire, est «le dernier des sufis non monistes» (44) : entendant souligner la transcendance maintenue, non des valeurs de foi comme telles, mais de la Source originelle de toute chose.

Je le répète : la vision suhrawardienne du monde des Lumières ne se réfute ni ne se prouve. Et pour en mieux pénétrer la portée, un double travail, me semble-t-il, devrait se poursuivre :

1) Etudier de très près, en ses sources et sa systématisation, la représentation discursive qui en est porposée : sans oublier cependant que cette vision n'est jamais une recherche de vérité par intuition abstractive (donc judicative), qu'elle ne se mesure pas à ce qu'est, à ce qu'est la trame ontologique des choses, mais qu'elle se mesure à l'authenticité de l'expérience subjectivement vécue;

2) Distinguer, autant que possible, l'expérience comme telle de sa représentation; et l'étudier en elle-même. Il est certains élans des waridat, ou des récits symboliques et plus encore cette venue progressive des 15 lumières dont nous parlions tout-àl'heure, qui mériteraient d'être lus et médités de près. Et sans doute conviendrait-il d'y joindre, en schèmes comparatifs, certains apports d'autres climats religieux. Je songe, par exemple, à la «Lumière incréé du Thabor» de la chrétienté orientale, et à tel ou tel enseignement bouddhiste. Une note commune se dégagerait assez vite : c'est de lumière en lumière que s'avance l'amoureux de la Lumière, sans les nuits et les points de rebroussement qu'une avancée vers «la trop grande lumière de

---

42. **Hikmat al-ishraq**, II, pp. 252-253.
43. On songerait, analogiquement, à certaines pages d'Ibn 'Ata'Allah d'Alexandrie dans son **Miftah al-falah**, décrivant l'emprise progressive du dhikr et les phénomènes concomitants.
44. Cf. **Essai sur les Origines du lexique technique de la mystique musulmane**, 3° éd., Vrin, Paris 1968, p. 79, note 7.

Dieu qui est ténèbre à nos yeux de hibous» (45) semble pourtant exiger du mystique. Expérience par voie d'immanence vers les sources de l'être, avons-nous dit : saisie fruitive d'un absolu — mais au niveau ontologique du sujet qui expérimente. Suhrawardi l'éprouva-t-il en son terme consommé, ou jusqu'à un certain point sur la route ? Y trouva-t-il sa complétude, ou fut- elle pour lui comme l'annonce d'une rencontre de grâce avec un Autre que soi, aimé plus que soi-même? J'hésiterais à répondre présentement à de telles interrogations. Les poser sollicite déjà à une re-lecture intériorisée des textes, de certains textes surtout. Et n'oublions pas que le maître de l'ishraq témoigne que seuls les «Anges de Dieu» peuvent ouvrir les portes «des hautes salles de la Lumière».

Il ne semble guère, il est vrai, avoir opéré pour son compte de distinction entre l'expérience et la représentation symbolico-discursive qu'il en donnait, et moins encore entre une voie d'immanence vers le «Soi absolu» et une voie d'union au Très Haut dans l'altérité maintenue de l'Incréé et du créé. C'est cela sans doute, et la dramatqiue destinée qui fut sienne, qui deavient conduire ses disciples à faire essentiellement de l'ishraq une gnose interprétative. Les écrits du Maître y sollicitent maintes fois. Mais d'autres avenues restent ouvertes. Dégager la valeur expériencielle de ces textes, en sa portée, ses limites peut-être, son authenticité sur le plan qui lui est propre, ne serait-ce pas rendre à Suhrawardi, dans l'histoire des idées et de la mystique, l'hommage qui lui est dû?

---

45. Expression du pseudo-Denys, reprise par Thomas d'Aquin.

الفصل الخامس

السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي

بقلم الأب : جومس نوجباليي

ما أكثر الجوانب الجديرة بالدراسة فى شخصية السهروردى الغنية بالمعانى ؛ وحتى تلك الجوانب المحددة التى أشير إليها فى الخطاب الكريم الذى وجه إلى للمساهمة فى المجلد الخاص لتكريمه ، فهى أوسع بدورها من أن يحيط بها بحث مثل هذا . فقد ورد فى الدعوة المشار إليها « يهمنا أن نحيطكم على أن الدراسة التى يمكن لكم اختيارها ينبغى أن تدور حول حياة السهروردى وأفكاره وفلسفته ، والدور الذى قام به فى مجال التصوف الإسلامى خاصة والمجال الروحى الإنسانى عامة » .

وسأحاول أن ألتزم بهذه الخطوط العامة التى رسمت لى على ألا أخرج عن نطاق تخصصى وهو الفلسفة . وقد درست فى مناسبة أخرى الجانب المتصل بالعبادة والتصوف فى شخصية السهروردى (١) ويعنينى الآن فى الدرجة الأولى إبراز دور السهروردى فى الميدان الفلسفى لسببين رئيسيين :

أولهما : هو لفت النظر إلى أنه يوجد نوع من الفلسفة يختلف جوهريا عن النوع العقلى النظرى البحت الذى اعتبره الكثيرون الخاصية المميزة المبالغ فى تجسيمها للفلسفة الأرسطاليسية ، واضعين لها كنماذج تقليدية الفلسفة المدرسية المسيحية من ناحية ، والفلسفة العربية الخالصة من ناحية أخرى . هذه الخواص العقلية النظرية البحتة لا تنطبق — فى رأينا — على الفلسفة الأرسطاليسية ولا على جزء كبير من المدرسية ، كما أنها بعيدة

ملاحظات

(الترتيب الذى اتبعناه فى هذه التعليقات هو ايراد رقمين : الأول يشير الى رقم المرجع طبقا للقائمة المرفقة فى نهاية البحث والثانى - اذا نص عليه - يشير الى رقم الصفحة) .

(١) ١٢ .

ككل للبعد عن الانطباق على الفلسفة العربية الخالصة . وحتى لو كانت هذه الافتراضات صحيحة ، فنحن نجد دائما أنه يتبقى لدينا كوثيقة هامة تلك الفلسفة الحكيمة التى تشمل الإنسان ككل ، ولا تقف عند حد الجانب العقلى منه ، والتى تمثلت فى هذا التيار الدافق الذى اتخذ له كنقطة بدء الفلسفة الشرقية الموغلة فى القدم ، كما ارتبط بالأفلاطونية الحديثة ، وتجسد على وجه التحديد فى كبار رجال التصوف الإسلامى وبخاصة عند السهروردى. وثانى هذين السببين هو أهمية تصحيح الفكرة الخاطئة التى شاعت كثيرا فى الغرب : فكثيرا ما نجد فى تلك الدراسات الوصفية المصورة لتاريخ الفلسفة التى يضعها الباحثون فى الغرب ، الفكرة القائلة بأن الفلسفة العربية تنتهى عند ابن رشد الذى عقمت بعده العبقرية الإسلامية فلم تقدم شخصيات تذكر : وأن كل ما نشهده فى زعمهم بعد ذلك إنما هو تكرار للنماذج الفلسفية فى العصر الوسيط دون أصالة أو إبداع . وهذا الموقف سهل ، فما أبسط إطلاق هذه التقريرات ، والتخلص من واجب البحث فى الثقافة العربية التى تلت مرحلة العصر الوسيط ، والتى تعتبر صعبة إلى حد كبير نظرا للغتها ولندرة وسائل البحث المتصلة بها .

لكن الأمانة العلمية تقتضى الارتفاع على هذه الأحكام المسبقة . ودراسة فلسفة السهروردى تساعدنا بصفة خاصة على اكتشاف مظاهر الأصالة التى تحفل بها الثقافة العربية فى المرحلة المذكورة : فبالرغم من أنه مؤلف ينتمى إلى العصر الوسيط إلا أنه شق طريقا فى الفكر الإسلامى توشك امتداداته أن تصل إلى عصرنا الراهن . وسنحاول الآن تحديد هذه الأفكار بدقة ضمن الإطار التاريخى لفكر السهروردى .

وينبغى أن نثبت أولا حقيقة هامة تعتبر مفتاحا للإجابة عن سؤال خطير هو « لماذا لم تتأصل مدرسة ابن رشد الأرسطاطاليسية فى الشرق بالرغم من أنها الأساس فى ازدهار الفلسفة فى الجامعات الغربية ؟ » والسبب — وهذه هى الحقيقة التى نشير إليها — ليس هو اختفاء الفلسفة من الأوساط الثقافية العربية ، وإنما هو فقد الثقة فى الفلسفة الأرسطاطاليسية

عقب النقد العنيف الذى وجه إليها من زعماء الفكر الإسلامى الذين تمثلوا فى مدارس الكلام التقليدية من ناحية ، ورجال التصوف الإسلامى من ناحية أخرى . وضمن هؤلاء الأخرين يمكن أن نعد من أهم الناطقين التقليديين بلسانهم ، الذين جاهدوا بعنف ضد النزعة العقلية الأرسطاليسية ، المتصوف الأندلسى : محيى الدين بن العربى ، ومؤسس حكمة الإشراق شهاب الدين السهروردى (١) .

ولكن لا يكفى فقدان الثقة فى فلسفة ما لجعلها تختفى تماما ، فمن الضرورى أن يحل محلها شىء إيجابى يملأ الفراغ الذى تتركه . وهذا ما قام به السهروردى فى مدرسته «حكمة الإشراق» التى كثيرا ما تعرضت للجدل : وقد ولد شهاب الدين عام ٥٤٩ هـ الموافق ١١٥٣ ميلادية فى سهرورد ، وهى مدينة تقع بالقرب من «زنجان» فى شمال إيران غربى «السلطانية» من إقليم «الجبال» . على أنه ليس من الممكن الآن تحديد موقعها بدقة مطلقة . واسمه الكامل هو شهاب الدين أبو الفتوح يحيى ابن حبش بن أميرك السهروردى ، وبهذه الطريقة لا يكون من السهل خلطه بأى واحد من الأربعة المشهورين بنفس اللقب «السهروردى» فى تاريخ الفكر الإسلامى (٢) .

على أنه يوجد سهروردى آخر اسمه شهاب الدين (٥٣٩ - ٦٣٢ هـ الموافق ١١٤٤ - ١٢٢٣ م) . ولغرض التمييز بين الاثنين اعتاد تلاميذ السهروردى موضوع هذا البحث أن يطلقوا عليه لقب «شيخ الإشراق» أو المقتول ، مشيرين إلى حادثة القتل التى ذهب ضحيتها .

---

(١) ربما كان أفضل مصدر لمراجعة تاريخ حياة السهروردى هو كتاب تلميذه وشارحه شمس الدين الشهرزورى . انظر ٢٢ . وبهذا يعترف سيد حسين نصر فى مقاله القيم . انظر ١٧ ، ٢٧٢ - ٢٩٨ . وكذلك يرى نفس الرأى هـ . كوربان وهو واحد من كبار المتخصصين فى السهروردى . انظر ١٠ . كما يمكن مراجعة المقدمات التى كتبها هذا الباحث الأخير نفسه للكتب أرقام ١ ، ٢ ، ٣ ، وأيضا أو . سبيس و س ك ختك رقم ٢١ ، وأخيرا يجد القارىء ملخصا طيبا لكل ما يتعلق بالسهروردى فى كتاب جارديه وقنواتى رقم ٤ وبروكلمان ٥ .

(٢) ٢٠ ، ٤ هـ

وقد درس أولا فى مراغة (وهى مدينة فى إيران) متتلمذا على مجد الدين الجيلى، ثم انتقل إلى أصفهان لمتابعة الشيخ ظهر الدين القارىء. وفى هذه المدينة كانت فلسفة ابن سينا تحظى باهتمام بالغ من العلماء. وعندما انتهى من دروسه الأولى الأساسية، أخذ يتجول فى كثير من المدن الفارسية لهدف الاتصال بزعماء التصوف على عهده، وليأخذ عنهم تعاليمهم وطرائقهم. ثم كان التأمل والاعتزال هما المكملان لهذه التعاليم النظرية. كما تجول أيضا فى بلاد الأناضول وسوريا التى ظل يذكر بحب عميق أهم ملامحها طيلة حياته. وفى إحدى رحلاته من دمشق إلى حلب تعرف إلى الملك الظاهر حاكم حلب فى ذلك الوقت، وابن صلاح الدين الأيوبى العظيم، وواحد من أكبر أصدقاء محيي الدين بن العربى بعد ذلك. وقد طلب من السهروردى أن يقيم فى بلاطه، وكأن هذا المنصب الرفيع هو المسئول عن كارثته، فعندما سمع عنه الفقهاء اعتبروا تعاليمه مصدرا للشك والتهديم فى الإسلام، وطلبوا من الملك الظاهر إعدامه؛ وعندما رفض هرعوا إلى والده — صلاح الدين — الذى هدد ابنه بخلعه من الولاية إن لم يحقق رغبة الشيوخ. دخل السهروردى السجن، ثم ما لبث أن مات فيه. وليس من المعروف على التحقيق إذا كان قد مات مشنوقا، أو أنه مات من الجوع فى السجن. واللقب الذى تعود الناس على تسميته به «المقتول» يشير إلى أن موته لم يعتبر دليلا على الإيمان الحقيقى الذى يتسم به الشهداء، وإنما مات ككافر؛ مدانا من السلطات الدينية، ولكن ورثته الدينيين لم يلبثوا أن عدوه شهيدا حقيقيا؛ فنحن نرى واحدا من نساخ كتبه يطلق عليه هذا اللقب (١).

وقد مات سنة ٥٨٧ هجرية التى توافق ١١٩١ ميلادية، يعنى أن عمره كان حينئذ ٣٦ عاما بالتقويم الميلادى الشمسى وأكثر بقليل من

---

(١) هكذا يرد فى تقديسات الراغب (١٤٨٠) ورقة ١٨٢ — (٧٣١ — ٧٣٥)، وقد ضمنه سارای أحمد ٣٢١٧ ورقة ١٧٤ ب (٨٦٥)، وأيضا فى نص رسالة الغربة الغربية: رزا باشا ٢٠٤٣ (= جامعة أ·ى، ٩٣٥) انظر ٢. ويمكن أيضا مراجعة رقم ١٩، ١٦٦. در حلب بادرجة شبانت رسيد، انظر ١، ١ الملاحظة الأولى.

٣٧ عاما بالتقويم العربي القمرى . ويلاحظ أن تاريخ وفاته سابق على تاريخ موت ابن رشد بسبع سنين (١) .

وكان السهروردى يتمتع بشهرة عظيمة حتى بين معاصريه : ولا يبدو أنه قد ترجم إلى اللغة اللاتينية أى عمل من مؤلفاته ، ولهذا لم ينتبه لقيمته الدارسون فى الغرب ؛ أما فى الشرق فقد كان لتعاليمه تأثير حاسم . وبخاصة فى الأوساط الصوفية وأهل العبادات الروحية ، ونحن نجد أن الباحث الذى أشرنا إليه قبل ذلك « نصر » يضعه على قدم المساواة مع ابن سينا من حيث أهميته وأثره . ونحن على اتفاق تام فيما يرى من أن أى تاريخ للفلسفة الإسلامية يظل أكتع مالم يأخذ فى اعتباره تعاليم السهروردى وفلسفته « حكمة الاشراق » (٢) .

والمشكلة التى أثارتها هذه التسمية فى الأوساط الغربية معروفة لدى الجميع . ولا نظن أنه من الضرورى تكرارها هنا . على أنه من الواضح الآن بعد كل مانشر من مؤلفاته ومن الأعمال الأخرى المشابهة ، أن معنى هذه التسمية يشتمل على ظلال اشراقية صوفية بعيدة كل البعد عن التحديد الجغرافى ، وإن كان ارتباط هذه التعاليم بالمناطق الشرقية لاشك فيه . وربما كان لجذوره الفكرية ، التى تمتد لتصله بكبار علماء الشرق ورجالاته ، أكبر الأثر فى النجاح الذى أحرزته مؤلفاته ، والأثر العظيم الذى تركته فى الشرق شخصيته وتعاليمه .

وقد ذكر كل من الأستاذ هو . كوربان (٣) والأستاذ نصر (٤) وصفا شاملا لمؤلفات السهروردى التى تعتبر كثيرة وفنية بالرغم من قصر

---

(١) هكذا يذكر تاريخ وفاته عادة ، ومع ذلك فليس هذا التاريخ مؤكدا تماما ، فالشهرزورى يتردد فى القول بأنه مات فى نهاية عام ٥٨٦ للهجرة أو ان هذا حدث فى ٥٨٨ (انظر ٢١ ، ١٠٠) أما أبو الفداء فيثبت تاريخ وفاة السهروردى سنة ٥٨٧ (انظر ١١ ، ٥) .

(٢) ١٧ ، ٣٧٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) ٧ ، ٣٧٤ – ٣٧٥ .

حياته واضطرابها . وقد فقد بعضها ، كما نشر قليل منها وبقى منها عدد غير يسير مخطوطا حتى الآن فى مخازن الكتب بإيران والهند وتركيا ، وقد نقل إلينا مايربو على خمسين عنوانا لمؤلفاته .

ويمكن أن نصنفها — تبعا لنصر — فى خمسة أنواع :

أولا : مؤلفات كلها باللغة العربية ، أهمها أربعة ، منها ثلاثة عن الفلسفة المشائية : تلويحات ومقاومات ومطارحات ، أما الأخير فيدور حول حكمة الإشراق .

ثانيا : مؤلفات مكتوب بعضها باللغة العربية وبعضها الآخر بالفارسية ، تتناول بالتفصيل الموضوعى الدقيق بعض الجوانب المتصلة بالمؤلفات الأولى . وهى عموما موجزات ، وتشمل العناوين التالية الرئيسية : هيا كل النور ، الألواح العمادية ، بارتا ونامه ، اعتقاد الحكماء ، اللمحات ، يزدان شناخت (التى تنسب أحيانا إلى عين القضاة الهمذانى) وبستان القلوب (الذى ينسب بدوره إلى السيد الشريف الجرجانى أحيانا بعنوان روضة القلوب) .

ثالثا : مؤلفات كلها باللغة الفارسية ، وهى أقاصيص وحكايات بلغة رمزية ، تصف الطريق التى يجب على مبتدئ السالكين اتخاذها كى يصلوا إلى المعرفة الباطنية والإشراق . وأهمها :

عقل سرخ ، آوازى بارى جبرائيل ، الغربة الغربية (وهو نفسه مكتوب بالعربية) ، لغتى مران ، رسالة فى حالة الطفولية ، روزى باجماعات ، ى صوفيان ، رسالة فى المعراج ، سفيرى سيمورغ .

رابعا : كما تحفظ عنه أيضا شروح وترجمات لنصوص فلسفية قديمة ضمنها كتب فى المدخل للمذاهب الباطنية . وينبغى أن نعد بينها ترجمته الفارسية لرسالة الطير لابن سينا ، والشرح الفارسى لكتاب الإشارات والتنبيهات لنفس المؤلف ، ورسالته فى حقيقة العشق التى تعتمد على رسالة أخرى لابن سينا بعنوان « رسالة العشق » ، وشرحه لبعض آيات القرآن ولمجموعة من الأحاديث .

خامسا : وأخيرا، صلوات وأدعية وأوراد وأذكار يسميها السهروردى الواردات والتقديسات .

كل هذه المؤلفات ظهرت على مر القرون بكثير من الشروح والتعليقات التى أرست تقاليد حكمة الإشراق .

ونحن نرى الخاصية الأولى لإنتاج السهروردى العلمى متمثلة على وجه للتركيز فى آية قرآنية هى « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء » (سورة النور ٢٤ ، آية ٣٥) .

فكل شىء ينصب فى النور الإلهى ، نور الأنوار الذى تنبع منه شلالات الضوء وتشع فى الآفاق اللانهائية ، دون أن تكف فى أية لحظة عن العودة إلى مصدرها الأصلى بقوة جذبه الإشراقية . فالسهروردى لايعتقد إلا فى وجود حكمة واحدة ، هى التى تمد كل التقاليد الصوفية ، التى لم تنقطع على مر التاريخ الإنسانى ، بغذائها الدائم من العباقرة . ولهذا ينبغى أن نذهب باحثين عنها عندهم جميعا كى نستفيد من الضوء الذى يتأتى منهم . وقد استنتج بعض الباحثين من إدخال السهروردى لبعض التعاليم التى تنتمى لمفكرين غير إسلاميين فى نظامه الفكرى، وبخصة الزرادشتية ، أن ذلك كان علامة على مناقضته للروح الإسلامى . (١) وهذا معناه تجاهل عبقرية السهروردى الفارسى . فالحكمة عنده واحدة لاتتجزأ . والمسلم المؤمن يستطيع بكل حرية أن يقتبسها من أى عالم قديم . وإذا تتبعنا كتابات السهروردى نفسه فليس من العسير علينا أن نحدد « السوابق » لحكمة الإشراق .

وليس من الدقيق أن نرجع أصل هذه الحكمة إلى علماء الإغريق

---

(١) ١٤، ٨٩ وما يليها .

فقط ، نقصد فيثاغورس وأفلاطون والأفلاطونية الحديثة . فهناك تيار مزدوج من شعبتين سابق بكثير على الفلسفة الإغريقية ، ليس من السهل تحديد مجراهما بتمييز كامل . على أنهما عمليا كانا قد امتزجا عندما وصلا إلى السهروردى . وتعود الشعبة الأولى إلى أقدم العصور المصرية التي تحددت فيما بعد فى مبادىء حاقات هرمس وأجا توديمون وأنبادقليس . أما الشعبة الثانية فتأتى من الهند ، وتثبت أساسا فى فارس . ومن المناسب أن نلاحظ مثلا أن علماء الفرس ، الذين يأخذ عنهم السهروردى فكرته عن الملائكة ، لم يكونوا هم الساسانيين المعاصرين له ، وإنما هم علماء سابقون عليه بكثير . وهم الذين تدين لهم حتى نفس الفلسفة الإغريقية (١)

وضمن هذه التقاليد الثقافية الفارسية يشير السهروردى إلى أن أول حلقة فى سلسلة كلمة الإشراق كانت تتكون من الملوك الكهان فى الأساطير الفارسية . وهم كويمات وفريدون وكاى خسران . ومنهم ينتقل مؤلفنا إلى فيثاغورس ، ثم إلى الفيثاغورثية الحديثة وأفلاطون ، آخر الإغريق الذين تمثلت فيهم حكمة الإشراق كما يرى السهروردى . وربما تأثر السهروردى ، بطريقة أكثر غموضا ، وإن كانت لاتند عن عين الناظر ، بتعاليم الرواقيين . فعندما يحين الوقت لدارسة التغلغل العميق ، الذى لقيته هذه الفلسفة فى الفكر الإسلامى ، يجب أن يأخذ السهروردى نصيبه من هذه الدراسة . إذ أن انعكاس الرواقية عليه لم يتخذ فقط الشكل السطحى فى الأمور العامة مثل نظريته فى المعرفة ، أى فى تصوره الحكمى الذوقى للفلسفة ، بل فى بعض النقاط المحددة مثل رفضه الحدود الصورية الميتافيزيقية ، وتحديده للحدود الوصفية المميزة للفلسفة الرواقية . ومثل نظرية الـ « هيجيمونيكن » التى سنتحدث عنها فيما بعد . وبهذا نرى بوضوح حضور التعاليم الرواقية وروحها فى فلسفة الإشراق . فالسهروردى يرفض ، مثل الرواقيين ، الفكرة القائلة بأن الممكن له وجود خارجى ؛ وذلك لسبب بسيط هو : أنه عندئذ يكون موجودا بالقوة وبالفعل فى

(١) ١٧ ، ٢٧٧ — ٢٧٨ .

نفس الوقت ؛ كما أنه يقبل النظرية الرواقية التي تقول بأن مالا يمكن تمييزه فهو نفس الشيء . كما يقبل فكرة ذاتية واستحالة العلاقات ، ويعلن مثلهم ، دفاعه الحار عن التفاؤل الميتافيزيقي ، فكل شيء قد خلق على أحسن وجه وفي أفضل العوالم . ويدخل أرسطاطاليس في السلسلة لا كواحد من مصابيح الحكمة في درجاتها الأخيرة ، ولكن كما سنقول فيما بعد : كممثل لنور العقل . وقد ورث رجال التصوف في الإسلام هذا التيار المزدوج الشرقي الذي اتحد عند الإغريق ، لكن داخل الإطار الإسلامي . وكما نستنبط من السهروردي نفسه كان أهمهم ذو النون المصري وأبو يزيد البسطامي (١) . لكن لاشك أن أهم المؤلفين الصوفيين الذين أثروا فيه هو الحلاج الذي أخذ عنه أساسا فكرته في الاندماج في الله ، والذي كان دائما يعبر عن احترامه العميق له ، كما أن الغزالي الذي يشير إليه السهروردي كثيرا قد أثر فيه إلى حد كبير ، وبخاصة فيما يتصل بنظريته في المعرفة .

ولا شك أن الملهم الأول للسهروردي داخل الأفق الإسلامي كان ابن سينا ، فهو نفسه كان واعيا بذلك التأثير . وقد عرف بكل تأكيد كتاب ابن سينا « منطق المشرقيين » ، كما عرف مقاطع من كتابه « الإنصاف » الذي تصور مؤلفه أنه سيشمل ثماني وعشرين ألف مسألة تقع في عشرين مجلداً ، يدرس فيها الصعوبات التي تعن له أثناء قراءته لأعمال الفلاسفة السابقين عليه ، مقارنا لها بفلسفته المشرقية (٢) .

ومصطلح « حكمة الإشراق » أخذه السهروردي عن ابن سينا . لكنه لفت نظرنا إلى أنه ، فيما يتصل بالمداول ، سيبدأ تناول الموضوع من حيث تركه ابن سينا . وبهذا يسقط الادعاء الذي حاول أصحابه أن يضعوا نوعا من التناقض بين الفلسفة المشرقية لابن سينا وإشراقية السهروردي ، فكلاهما يمثل جزءا لا يتجزأ من فلسفة واحدة . وبهذه الطريقة نرى

---

(١) ١ ، ٥٠٣ .

(٢) ٧ ، ٢٨٦ .

أن النظام الفكرى الميتافيزيقى للسهروردى تلتقى فيه كل التيارات الكبيرة فى الفكر الشرقى والهيليني ، فكلها تنصهر فى نظام متناسق : بدون أن يكون تعدد الإلهام سببا فى كسر وحدة اندماجها .

هذه الفلسفية الإشراقية هى حكمة حقيقية : وكلمة « حكمة » ينبغى ترجمتها إلى اللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتينى بكلمة sapientia المشتقة من الفعل اللاتينى sapere الذى يدل على الذوق : وهى بهذا تشمل ، إلى جانب المعرفة أو العلم ، فكرة الذوق التى يرددها السهروردى نفسه فى شروحه لمداول الحكمة . هذا الإدراك الحكمى هو ، فى الدرجة الأولى ، إدراك تصورى . لا يعنى أنه تصور ذهنى خالص ، وإنما هو إشارة إلى أنه انعكاس للنور الإلهى على صفحة النفس مما يمنحها إشراقا وصقلا (١) . المبدأن الأساسيان فى نظام الاشراق ، عند السهروردى ، هما النور والظلام : وطبقا للأدلة التى قدمها الباحثان هنرى كوربان (٢) ونصر (٣) لا مجال للشك فى أن المصطلح « شرق » الذى نراه فى الصيغ المشتقة « إشراق » و « مشرق » و « مُشرقية » و « مَشرقية » (٤) تشير كلها إلى إشراق الأنوار الحكمية ، كما تشير إلى المدلول الجغرافى من المشرق . مع الاحتفاظ دائما بخاصية أساسية وهى اعتبار الشرق الجغرافى مهدا للاشراق الصوفى .

وفعلا نجد أن السهروردى يعقد نوعا من التقابل بين الشرق والغرب كرمز لعوالم روحية مختلفة . ويعتبر الغرب عنده عالم المادة ، والسجن الذى ألقى فيه الإنسان ، والذى لابد له من الفرار منه : أما

---

(١) يستخدم السهروردى هذه العبارة في أماكن كثيرة ، فيسمى مثلا هذه الفلسفة « علم النور » ، ويحددها بأنها « ذوق أمام الحكمة » واضعا افلاطون على رأسها (انظر ٢ ، ١٠) .

(٢) هـ . كوربان : «ابن سينا ورسالة حى بن يقظان» طهران ، المعهد الفرنسى الايرانى . سنة ١٩٥٢ ، المجلد الأول ص ١٤١ .

(٣) ١٧ ، ٣٧٨ وما يليها .

(٤) يلاحظ القارىء أن هاتين الكلمتين تكتبان بطريقة متشابهة فى اللغة العربية غير المشكلة ولهذا يقع الأجنبى فى الخلط بينهما .

الشرق فهو مشرق الضوء ، وعالم الملائكة العلوى الذى يقع فيما وراء الكون المبصر ، وهو أصل النفس البشرية : ويقع بين هذين الطرفين الشرق الغربى المتوسط وهو السماوات التى يقابلها فى داخل الإنسان الملكات الباطنية : وكل ماهو مرئى — حتى الأفلاك السماوية — فهو ينتمى إلى الغرب ، لأنه متصل بالمادة مهما كانت دقيقة . والحد الفاصل بين الطرفين يبدأ عند المحرك الأول غير المرئى ، الذى يبدأ بدوره عند الكواكب الثابتة .

والعنوان الذى يضعه لأحد كتبه « قصة الغربة الغربية » ملىء بالدلالات والإيحاءات . وبمجرد القراءة نتذكر المجاز الذى استعمله أفلاطون فى مغارته : فالسهروردى يتصور العالم كمغارة ينبغى أن يخترقها الباحث عن الحقيقة : هذا الباحث يبدأ من عالم المادة والظلام ، الذى يجد نفسه سجينا فيه ، حتى يفضى إلى شرق الأنوار ، وهى الدار الأولى للروح ، وليست إلا رمز الإشراق وتحقيق الروح . وحتى المواضع التى يبدأ منها وينتهى عندها هذا الحج إلى مصدر النور ، يعبر عنها بالمصطلحات المجازية ، شرق وغرب . فالرحلة لابد أن تبدأ من القيروان بتونس ، فى الطرف الغربى للعالم الإسلامى . أما من يقومون بهذه الرحلة فهم أولاد الشيخ الهادى ، ابن الخير اليمنى . وهذه المغارة يقوم فوقها قصر ذو أبراج عالية كثيرة ، يرمز هذا القصر إلى عالم العناصر الأولى . وفوق القصر توجد السماء وملكات القصر .

وفى المغارة — أى فى المادة — كل شئ ظلام ، لا يمكن رؤية أى شئ . لكن من حين لآخر تصل بعض الأنباء من اليمن ، وتخترق الشعاع من النور هذه الظلمات . هذه الأشعة العابرة توقظ شعورا بالشوق والحنين تثيره ذكرى موطننا الحقيقى الأصلى .

وكل اتصال مع العالم العقلى الأصلى لابد أن يتم خلال الليل ، فيستحيل أن يتم نهارا . لا بد من الموت ، ويكون هذا الموت طبيعيا أو موتا فى العبادة . وأحيانا أخرى يكون هذا من خلال ما يسميه السهروردى بالموتة الثانية . أى فى المنام . تقول : لابد من الموت كى نستطيع ، من خلال التأمل ، أن ندلف إلى العالم العقلى .

وحكمة الأنوار — مثلها فى ذلك مثل كل الفلسفات الحكمية — يصعب إلى حد بالغ وضع نظام فكرى لها ، فما يؤكده فى موضع يبدو أنه يتناقض معه فى موضع آخر . والتأليف بين الضدين خاصية هامة فى فكر السهروردى .

والكتاب الرابع من مجموعة كتبه الخمسة الكبيرة يسمى « حكمة الإشراق » وفى الفصول الثلاثة الأولى منه يتناول الفلسفة المشائية باعتبارها مرحلة ممهدة للحكمة الحقيقية ، هذه الحكمة الحقيقية التى ألهمها الروح للسهروردى فجأة فى يوم كانت الكواكب السيارة فيه مجتمعة فى برج الميزان . وفى هذا الوحى أفضى إليه الروح بكل أسرار الميتافيزيقا الحقيقية (النور : علم الكائنات ، علم الملائكة) . وكل أسرار الطبيعة وعلم النفس ، وعلم الحشر والنشر متوجة كلها بالاتحاد الروحى . ومن هنا فالسهروردى يتصور الفلسفة الحكمية كنوع من انشقاق الفجر ، الذى يتم فيه حضور الفيلسوف فى عالم الأنوار العقلية ، وهو ، فى نفس الوقت رؤية باطنية (كشف) وتجربة صوفية (مشاهدة) مستقلة أو مجردة عن الجسد . وهو عندما يبدأ بما بعد الطبيعة يعترض بشدة بالغة على التمييز الذى يضعه البعض بين الماهية والوجود (١) فالوجود ، كشئ مجرد عن الماهية ، ليست له حقيقة إلا فى عقولنا (٢) . والسهروردى ، مع ذلك ، يعتبر أن نظرية تدرج الكائنات جوهرية ، وهى تنشأ عن اختلاف بعضها عن بعض فى حدودها المنوعة . وليست هذه الاختلافات إلا النماذج أو الأفكار الأفلاطونية التى تحدد ماهيتها كمال الكائن . وقد أصاب نصر فى ملاحظته بأن الفضل يعود إلى ملا صدرا الذى نبه على أن السهروردى أحل النور محل الكائن (٣) . وطبقا لهذا توجد تبعية ثلاثية ، فالماهية على ذلك تتبع الوجود باعتباره حدا لكماله . وفى مقابل ذلك فالوجود الخاص لكل كائن والذى ليس إلا شكله الخارجى ، يتبع الماهية كنموذج ، وبعبارة أخرى لدينا حالتان للكائن : فماهية كل

---

(١) ١٢ مكرر .

(٢) ١٧ ، ٣٨٤ — ٣٨٥ .

(٣) نفس المصدر ، ٣٨٥ .

شئ تحد الكائن ، مكونة الفواصل المميزة بين كل كائن وآخر ؛ ومن ناحية أخرى ، فالوجود يمنح الماهية تحققها ، ولكن هذا التحقق لا ينفصل عن الماهية إلا فى الذهن .

ويتناول السهروردى ، فى كتاباته عن ما بعد الطبيعة ، مراتب الموجود الضرورى ، ومراتب الموجودات الممكنة التى تتردد كثيرا فى الفلسفة الإسلامية ، وبخاصة عند ابن سينا .

والتقسيم الذى يضعه السهروردى يميز ما بين واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود .(١) كل هذه المراتب يشرحها السهروردى أساسا طبقا للمعيار الذى اتخذه لتقسيم الواقع . وليس هذا المعيار إلا النور والظلام . فالكائن واجب الوجود قائم بذاته ويطلق عليه « نور جوهرى » و « نور مجرد » . أما ممكن الوجود فهو الذى يتوقف وجوده على غيره ، ولذلك يطلق عليه « نور عرض » . وأخيرا يوجد الظلام القائم بذاته ، ويطلق عليه « الغسق » . والظلام الذى يتوقف وجوده على غيره ، يسميه السهروردى « هيئة » .

وهذه المراتب التى يمكن أن نسميها حقيقة تتطابق مع مراتب أخرى إدراكية ، ويجب أولا أن ننبه إلى أن السهروردى يقبل أساسا أربع قوى للمعرفة ، هى الخاصة « بالإدراك » بحس البصر » ، الخاص بإدراك الأشكال الخارجية (المسافة ، اللون ، الخ) ؛ ثم « الخيال » وهو الذى يدرك الصور المستقلة للأشكال الخارجية ؛ ثم « الوهم » ووظيفته هى إدراك معانى الأشياء المحسوسة ، وهو أكثر نفاذا من القوتين السابقتين ، لأنه لا يقوم بدوره مستقلا عن المادة . وأخيراً « العقل » ، ومقره طبقا للتقاليد الصوفية هو القلب ، ووظيفته هى وصل الإنسان بالعالم اللدنى . ومهمة هذا العقل هى تعلم الحقائق الذهنية وعالم الملائكة وروح الأنبياء والعلماء .

---

(١) بالرغم من أنه لا يتكلم عن واجب الوجود وممكن الوجود فى كتابه «حكمة الاشراق » ، فانه يتحدث عن ذلك كله فى « اعتقاد الحكماء » وفى « بارتاو نامه » وفى « يزدان شناخت » (انظر هذه المصطلحات فى الفهارس : ٢ ، ٤٣٢ و ٣ ، ٤٨٦) .

ومراتب المعرفة المختلفة تتطابق مع درجات مختلفة للكائن . فالكائنات تنقسم طبقا لوعيها بنفسها . فالكائنات الواعية بنفسها والقائمة بذاتها هى أنوار لامادية ، وينتمى إلى هذه الدرجة الله والملائكة والمثل والنفس البشرية . أما لو توقفت الكائنات على شئ آخر فى وعيها لنفسها فهى أنوار عرضية مثل الكواكب والنار ؛ فإذا كانت تجهل نفسها، بالرغم من أنها تقوم بذاتها ، فهى إذن الظلام القائم بذاته ، مثل كل الأجسام الطبيعية . وفى آخر الأمر توجد الكائنات التى ، بالإضافة إلا أنها تجهل نفسها ، تحتاج إلى من يتوقف عليه وجودها . وهى الظلام العرضى ، مثل الألوان والمذاقات والروائح وغيرها . وبهذه الطريقة يرتبط النور مع المعرفة داخل « حكمة الإشراق » .

فالوعى هو الشعلة المتوقدة داخل النفس الإنسانية . وهو يأتى من نور الأنوار . وهو المدبر الذى أودعه الله فى الإنسان كما أودعه فى كل مجالات الخلق : ففى السماء وضع الشمس ، وبين العناصر الأولية وضع النار ، وفى النفس الإنسانية وضع النور الإلهى للمعرفة أو للوعى . وطريق المحبّ هو الذى يحدد العودة ، من نور إلى نور حتى الوصول إلى أسمى الأنوار . وعلى هذا فالكون هو حركة دائبة إلى أعلى مبعثها جنوح النار الدائم إلى المرتفعات .

وبين أسمى الأنوار والظلمة المطلقة يضع السهروردى سلسلة من مراتب الكائنات ، أو درجات النور ، الذى يشتد أو يضعف كلما اقترب من كل من الطرفين . وفى رسم درجات هذا السلم تلعب النظرية الزرادشتية الخاصة بالملائكة دورا هاما. فنقطة انطلاقه المباشرة هى قوانين العالم كما يحددها ابن سينا أخذا عن أرسطو ؛ والملائكة المدبرون للعالم والكون عند السهروردى هم عشرة ، توافق الأفلاك العشرة عند بطليموس. ولكل ملك أو عقل ثلاثة أبعاد طبقا لابن سينا : فهم مبدؤه ، وضرورة وجوده ، وحدوث ماهيته .

والسهروردى يعقد أكثر هذه الأبعاد ضمن كل مستوى ملائكى، فهو

يضيف إلى أبعاد ابن سينا « القهر » و « المحبة » ؛ و « الفقر » و « الاستغناء » و « الإشراق » و « الشهود » . وكل هذا يضفي صبغة أصيلة على جداول أرسطو ، كما يثريها أكثر مما فعله الشارحون في العصور الوسطى .

وهبوط الأنوار من النور الأول ، الذي يسميه السهروردي « إشراقا » ، مثله مثل عملية العودة — يعني « الشهود » ، أغنى بكثير عند مؤلفنا منها عند ابن سينا . فهناك حركتان أحداهما رأسية والأخرى أفقية . وأصل الحركة الرأسية هو الانبثاق الأول لنور الأنوار الذي يتكون منه رئيس الملائكة بهمن (١) « النور الأقرب » . هــذا النور الأول المقتبس يشهد نور الأنوار ، وعندما يتلقى إشراقة فورية تنبع منه دفقة جديدة من النور أو الإشراق مكونة هكذا « النور القاهر » ، أي الضوء الثاني المنتصر . وهذا النور الأخير يتقبل بدوره إشراقين : أحدهما من نور الأنوار والآخر من النور الأول المقتبس .

والنور الثالث يتبع أسلوبا مشابها . فهو يتلقى أربع اشراقات ، اثنتان منهما من النور الثاني ، وواحدة من النور الأول ، وواحدة من نور الأنوار . وعلى هذا : فالنور الرابع يتلقى ثماني إشراقات ؛ أربع منها من السابقة عليها ، واثنتان من الثانية ، وواحدة من الأولى ، والأخيرة من نور الأنوار (٢) . والسهروردي نفسه يسمى هذا النظام الرأسي « طبقات الطول » ، معطيا خاصية الأمهات لكل واحدة من الانبثاقات الإشراقية . أو « أنوار أصول الأعلون » ، وعدد رؤساء الملائكة ، الذين ينشأون من هذا النظام ، أكثر بكثير من العقول عند أرسطو .

ويقوم بين الأفلاك المختلفة نوع من « المحبة » و « القهر » ؛ فالفلك الأعلى يسيطر على الأسفل بقهره ، والأسفل يتطلع إلى الأعلى

---

(١) هذا الاسم فارسي ويشير الى «بوهومناه» أو الأول فى «امهراسبانس» زعيم الملائكة فى الزرادشتية .

(٢) ٢ ، ١٣٣ وما يليها . انظر ايضا مقدمة نفس المرجع ٤٢ وما يليها .

بمحبته . وبين هذه وتلك يقوم حجاب يسمى « البرزخ » . وتداخل الهيولى هو السبب فى تلك الانعكاسات الضوئية . ونور الأنوار هو وحده الذى لا يعانى السيطرة السلبية . وهو الذى يوجد فيه تمام الحب الذى لا ينفصل عن شفافية وجوده فى نفسه ، حب الذاته مقتصر على تمام كمال وجوده .

لكن انطلاق الموجود لا ينتهى عند انبثاقاته الإشراقية الرأسية . فعلى هامش هذا النشاط « الأموى » يتحقق نشاط آخر من نوع « مذكر » ، ويمكن أن نسميه انطلاقا أفقيا ؛ والسهروردى نفسه يطلق عليه « طبقات العرض » . وكل موجود ، فى هذا النوع الأفقى ، يكوّن فى نفسه وحدة عقيمة متكافئة ، وكل ما يتكون فى أى واحدة من المجموعات الأفقية ، يؤلف البلاط الملائكى لكل عقل أى « بهمن الأول » . ولكى نفهم طبيعة هؤلاء الملائكة ينبغى أن نعود إلى عالم المثل الأفلاطونية . فكل ملك يجمع مثالا ممثلا للأجناس التى تحتوى عليها مجموعته . ويسميها السهروردى « أرباب الأنواع » أو « أنواعا نورية » . ويؤكد كوربان أن السهروردى بهذه النظرية يؤول المثل الأفلاطونية بمصطلحات مأخوذة من الملائكية الزرادشتية (١) فيما نحن نرى أن هذه المثـل الأفلاطونية تساهم الملائكية الزرادشتية عندما تضع النظام الأفقى الذى نتحدث عنه . فكل موجود هو « طلسم » للملاكه الخاص به ، ومن هنا تأتى تسمية هؤلاء الملائكة بـ « أرباب الطلسم » . وكمثال على ذلك يذكر السهروردى « رداد (خرداذات) (٢) ملك الماء ، أو رب طلسم الماء . كما يذكر « شهرير » رب طلسم المعادن (٣) ، و « مرداد » (٤) رب طلسم النبات و « ارديبهشت » (٥) (أرتاياهشتا) رب طلسم النار . وأكثر من ذلك ، فكل هذه المثل يسميها السهروردى « أمشاسبند » (أميشاسبنتا) ، أى سلالات

---

(١) ٧ ، ٢٨٧ .

(٢) ٢ ، ١٢٨ .

(٣) ٢ ، ١٢٨ و ١٤٩ .

(٤) ٢ ، ١٢٨ و ١٥٧ .

(٥) ٢ ، ١٢٨ و ١٥٧ و ١٩٣ .

« أهورامزداه » فى الزرادشتية (١) . وهذه المثل تسمى أيضا « منفصلة » ، مما لا ينبغى على الإطلاق أن نفهمها أو نؤولها بأنها موجودات مجردة ، بمعنى أنها كما لو كانت أفكارا عالية أو كونية ، بالطريقة التى يؤول بها كثير من المؤلفين المثل الأفلاطونية : هذه الملائكة هى أقانيم محددة ، وانفصالها لا يعنى إلا أنها وحدات غير مرتبطة بمملكة الحس بل مستقلة عنه . وينبغى أن يشمل هذا النظام الملائكى نفسه نظاما آخر جديدا من النور يحكم ويسيطر على الأجناس . ولعله يراد بالملائكة حينئذ - النفوس السماوية والإنسانية فى علم الملائكة عند ابن سينا ، مع فارق واحد وهو أن السهروردى يستخدم مصطلحا مأخوذا عن الفروسية الفارسية القديمة : « أنوار اسبهباد » (قائد الجيش) كل واحدة منها هى ملاك فردى . وكل هذا يذكرنا فى نفس الوقت بـ « الهيجمونيكون » الرواقى .

والنقطة الأخرى الأساسية فى « حكمة الإشراق » السهروردية هى علم النفس عنده . وهو يتبع فيه الخط الروحى للفلاسفة الخالصين ، يصف الإنسان باعتباره كائنا مركبا من النور والظلمة . والعنصر المعتم هو الجسم الذى يصبح جديرا بأن يصير صورة نوعية أو نورية ، يحمل عندئذ التسمية الأرسطوطاليسية « هيولى » . هذا الجسم له ثلاثة أبعاد ، الارتفاع والطول والعرض (٢) ، وهو قابل للتقسيم بلا نهاية ، وإن كان السهروردى يرفض نظرية الذرات . فالجسم هو السجن الذى تلقى فيه النفس ، وهو فى طبيعته قابل للفساد . وهذا المذهب جوهرى ، فرسالة النفس الإنسانية تتمثل فى التحرر من هذا السجن ، ومن جانب آخر فالمصير القابل للفساد للجسم الإنسانى هو دليل يسوقه السهروردى على خلود الروح . يتغير الجسم بالتدريج خلال سنوات قليلة ، وبالرغم من ذلك فشخصية كل إنسان تظل هى نفسها على مدى الزمان .

---

(١) ٢ ، ١٥٧ وما يليها . انظر أيضا ٩ الفصل الأول .

(٢) پارتاو - نامه ، مخطوطة ١٢٥٧ ، ورقة ١٩٠ وما يليها ، طهران المكتبة الوطنية (انظر ١٧ ، ٣٨٧) .

وطبقا لنظرية الأنوار ، فالأجسام تنقسم حسب درجة نفاذ الأنوار فيها : فهناك أجسام « حاجزة » تماما مثل الأرض ، وأخرى « لطيفة » كالفضاء ، وثالثة « مقتصدة » مثل الماء (١) . أما النار على هذا ، فليست عنصرا ماديا ولكنها شكل نورى . وتركيب الأجسام لا يخضع لاختلاف هيئات العناصر الأولى فيها ، ولكنه بالأحرى يتبع هيئات تأليف النور والظلمة فيها ، إنه يغنى على حسب درجة نفاذ النور فيها . وعلى ذلك ، فكل جسم يمكن تعريفه بأنه برزخ خاضع لدرجات النور ، التى يتلقاها ويعكسها فى نفس الوقت .

والنفس البشرية كصورة هى النور الذى يحكم الإنسان ، وهى ملاكه الحافظ (٢) . وعلى أى حال لا ينبغى أن نضع ضمن النفس كل ما ليس بجسم ، فالسهروردى يميز فى الإنسان — بنفس الطريقة التى يميز بها فى الكون والعالم — بين ثلاث مناطق واضحة الاختلاف : « عالم الأجساد » أو « عالم الملك » ، ثم « عالم النفوس » أو « عالم الملكوت » ، وأخيرا « عالم العقول » أو « عالم الجبروت » . والمنطقتان الأخيرتان تشيران ولا شك إلى الجانبين الخاصين بالتحكم فى الكائنات : نظام الكائنات طبقا لقوانين العالم ؛ والعودة إلى المبدأ الأول من خلال إشراق روحى قلبى يحقق الاتحاد بالعقول العلوية .

وكل هذا التصور يحمل فى طياته تحويلا أساسيا لنظرية الغائية عند أرسطو . فالمحرك الوحيد للكائنات هو النور ؛ وكل تغير ينشأ من النور الذى يعد الواهب الحقيقى للصور فى شكلها النفسى المدبر للكائنات ؛ كما أنها هى التى تمنح الاندفاع إلى أعلى بقوة الجاذبية نحو نور الأنوار كغرض نهائى لكل التطلعات والأشواق الإنسانية .

وعلم النفس عند السهروردى يختلف نسبيا عنه عند ابن سينا ، وبخاصة فيما يتصل بقوى النفس ، ويمكن أن نجد ملخصا لهذا فى مقال

---

(١) ٢ ، ١٨٧ .

(٢) ٢ ، ١٣١ — ١٣٢ .

نصر (١) . وأصالة السهروردى تكمن فى تحديده للعلاقة بين « النفس الناطقة » وبقية القوى السفلى ، وكلها مثل مآذن القلعة التى تسجن العقل . وتصور من هذا النوع ينحو كما نرى إلى البحث عن طريقة للتحرر من السجن . ومن هنا تأتى الأهمية الكبيرة فى حكمة الإشراق لنظرية التطهير (كاتارسيس) مطبقة على العقل . هذا التطهير ينبغى تحقيقه من خلال الجدل (الديالكتيك) فى التوحيد بلعبته المزدوجة الفناء والبقاء . ينبغى أن تكون الحياة الروحية موجهة للشهادة على الأحد ، من خلال هذا الإجراء الثنائى للتطهير ، الرفض والإثبات ، ولتحقيق هذا التطهير يتصور السهروردى كل الرحلة التى يجب القيام بها من الغرب (حقل المادة والجسم) إلى المشرق (فى مقامات النور) (٢) . وللرحلة جانبان هامان ، أولهما التمهيد بالعبادة ، أو رفض كل ما لا يمت إلى عالم النور . فهو موت حقيقى ، لكن هذا الطريق لا يمكن البدء فيه بدون أمر من الله ، وهنا تكمن المأساة الواقعية للمتصوف . لابد من المشى بحثا عن النور ، لكن لا يمكن بدء هذه المسيرة بدون نفس هذا النور . وعن طريق تمرينات عبادية صوفية ، لابد من سلوك متاهات حقيقية قبل الوصول إلى النور . لابد من عبور أربعة عشر تابوتا من علم النفس الإشراقى وهى تمثل القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغازية والمولدة والمصورة والنامية والغضبية والشهوانية والأخلاط أو الأصول الأربعة . بالإضافة إلى عشرة قبور : يعنى الحواس الظاهرة والباطنة (٣) . ولابد من تجاوز الأفلاك السماوية والعروج بواسطة العقل الفاعل مارا بكل العقول حتى الرسو عند أعتاب نور الأنوار . وعندها فقط تشعر النفس بتحررها من سجن المادة ، ويلاحظ القارئ بهذه المناسبة أن كل هذه الرحلات التطهيرية ستجد أصداء لها قوية فيما بعد فى طريق دانتى فى الكوميديا الإلهية .

---

(١) ١٧ ، ٣٩٢ و ٣٩٣ .

(٢) وضع السهروردى كتابا مخصوصا لوصف هذه الرحلة «قصة الغربة الغربية» (٢ ، ٢٧٣ — ٢٩٧) .

(٣) ٢ ، ٢٨٧ .

وثمرة التطهير العبادى — وهذا هو الوجه الثانى للقضية أوجانبها الثانى الذى سبق أن أشرنا إليه — هى حسب مارأينا الإشراق التدريجى ، الذى يحدد المستويات المختلفة فى مراتب المطهرين .

هذه المراتب المختلفة يمكن قياسها من زوايا متنوعة ، إحداها مايتعلق بمقارنة الحكمة العقلية الهيلينية بحكمة الإشراق ، وهذا يعنى إقامة توازٍ بين العقل أوالمعرفة المنطقية ، والحكمة أو الكشف الإشراقى . والدرجات التى يصفها السهروردى بهذا المعيار كثيرة ، وكلها يمكن تلخيصها فى خمس مراتب أساسية . فنجد فى الدرجة الأولى من يمرون بمرحلة البحث « الطالبون » ، بدون أن يكونوا قد وصلوا إلى الكمال فى أى طريقة من طرق المعرفة .

ويأتى بعد هذا من استطاعوا التحكم فى التمرينات العقلية المنظمة ووصلوا إلى معرفة فلسفية كاملة . ويعتبر السهروردى أنه من الضرورى دراسة الفلسفة المشائية كمدخل للفلسفة الحقيقية الحكمية . فالتكوين الفلسفى المتين لابد منه للسلوك فى الطريق الروحانى . لكن من وصلوا إلى هذه الدرجة يظلون خارج الحكمة الإشراقية . ويضع السهروردى فى هذه المرتبة من اعتبرهم العالم الإسلامى فلاسفة خالصين ، مثل الفارابى وابن سينا (١) . وهى مرتبة لا تزال بعيدة عن الكمال (فمحاولة الوصول إلى معرفة الله من خلال العقل ، إنما هى مثل محاولة البحث عن الشمس من خلال مصباح) .(٢) .

أما المرتبة الثالثة : فيشغلها من استطاعوا الوصول إلى الكمال فى الحكمة الإشراقية ، لكنهم يجهلون تمـــاما الفلسفة العقلية ، وبينهم يعد السهروردى أسماء الحلاج والبسطامى والتسترى .

---

(١) فى هذه الرؤية أعتقد أن السهروردى قد أغفل المظهر الأصيل فى حكمة ابن سينا ، وقد أصاب كدربان فى ملاحظته ذلك . (٧) . كما أن كل الجانب الصوفى فى ابن سينا — ونعتقد أنه ينبغى أن نقول نفس الشىء بالنسبة للفارابى — لايمكن أن يكون هو نفس النزعة العقلية فى الفلسفة المشائية .

(٢) رسالة صفير سمرغ ، مخطوط ١٧٥٨ ورقة ١٤ ، طهران ، المكتبة الوطنية (انظر ١٧ . ٣٨٠) .

المرتبة الرابعة : الأكمل ينتمى إليها من يجيدون الفلسفة العقلية فى نفس الوقت الذى وهبوا فيه الحكمة الإشراقية (التأله) ، ويستخدم السهروردى للتعبير عن هذه الفئة عبارة « الحكماء الإلهيين » ويعد بينهم فيثاغورس وأفلاطون كما أنه يضع نفسه فى هذه المرتبة ، وفوق كل هؤلاء يقوم القطب أو الإمام فى المرتبة الخامسة ، رئيس كل السلطة الروحية وخلفاؤه (١) .

وكل ما يضيفه السهروردى إلى هذه المرتبة الأخيرة ، أكثر مما ورد فيما قبلها ، إنما هو خاصية صاحبها فى كونه هادى المبصرين .

وما سبق أن شرحناه ينزع إلى إقامة نظام مواجه للفلسفة العقلية : وهناك تصنيف آخر كان يجب أن يتم من داخل الإسلام نفسه ، ويرتبط إلى حد بعيد بالمقامات الصوفية التى تعتمد على أصل الإسلام ، وهى الشهادة ومدى النفاذ والتعمق فى مدلولها الباطنى ، ومن هذه الزاوية الداخلة فى الإسلام يضع السهروردى خمسة مقامات متعانقة مع الإشراق العلوى . وكل درجة من هذه المراتب تنطبق على طريقة مختلفة للاتحاد مع الله، إذ أنها جميعاً مكرسة للظفر بالاتحاد مع الله ، المرتبة الأولى مشاعة بين المسلمين الذين يتلون الشهادة ويؤمنون بها (لا إله إلا الله) ، وهم بها يقررون وحدانية الله وينكرون أى إشراك به .

أما المرتبة الثانية : فهى تنفذ أكثر من ذلك إلى اتحاد كل شىء بالله والشهادة العامة تصبح ذات مدلول أكبر معادل ل « لا هو إلا هو » فكل الغيرية تنحل فى الله ، كل آخر هو الله .

الاتحاد الثالث : يقترب أكثر من الله ، فتحل فيه كل العلاقات الشخصية للمخاطب ، وعلى هذا تصبح الشهادة « لا أنت إلا أنت » ؛

وفى المرحلة الرابعة يختفى نفس الـ « أنا » فى حضور الذات الإلهية، فتكون الشهادة « لا أنا إلا أنا » .

---

(١) ٢ ، ١٠ – ١١ .

وتحصيل كل هذه المراتب يعبر عنه بفناء كل الموجودات فى الله . وصيغة هذه المرتبة الخامسة الأخيرة يقدمها السهروردى فى الآية التالية : « كل شيء هالك إلا وجهه ! » فى النهاية حضور نور الأنوار يطفيء بريق أى نور حتى نورى الخاص (١) .

والمعيار الأخير الذى يضعه السهروردى لتصنيف مستويات النور هو ما ينظر فيه إلى عالم الحشر والنشر . فعندما يموت الإنسان ينتقل إلى العالم الآخر فى مرتبة الإشراق التى استطاع تحصيلها بالتمرينات القائمة على العبادة والتصوف وأنواع التطهير الشعائرية . وعندما يصف السهروردى هذه الحالات ، التى يمر بها الإنسان عند الموت ، نجد أننا أمام تصنيف جديد لمستويات الإشراقيين : فهناك تقسيمات ثلاثة أولية تحدد مصير الإنسان عند الموت . فالذين وصلوا إلى مرتبة من التطهير يرتفعون فوق السماوات المنظورة إلى عالم المثل الذى وصفناه من قبل باعتباره مبدأ الأشكال الأرضية . أما الملوثون بظلام الشر والجهل (أصحاب الشقاوة) ، فهم يهبطون إلى عالم الشياطين الذى يضعه السهروردى فى متاهات الوهم ويسميه عالم « الصور المعلقة » . أما المتألهون الذين وصلوا للقداسة فهم يصعدون إلى عالم أسمى من عالم الملائكة .

وهذه هى التى يمكن أن نسميها الطبقات الأساسية ، لكن السهروردى بعد ذلك يضع تصنيفا للنفوس فى اللحظة التى تهجر فيها الجسم طبقا لدرجة صفائها : فهى تنقسم إلى بسيطة وغير بسيطة . الأولى يمكن أن تكون خالصة أو مشوبة . فالنفس البسيطة الخالصة هى نفس الطفل أو المجنون مثلا ، حيث لا يجذبها لا هذا العالم ولا الآخر . أما النفس البسيطة المشوبة فهى تشعر أكثر بجاذبية هذا العالم : وفى ساعة الموت تتعذب كثيرا عندما ينزع منها مصادر شهواتها . وقليلا قليلا يمكنها أن تفقد محباتها الدنيوية ، ويمكنها أن تتحول إلى نفس بسيطة وخالصة مثل الأولى :

---

(١) رسالة صفير سمرغ ، مخطوط ١٧٥٨ ورقة ١١ و ١٢ ، طهران ، المكتبة الوطنية (انظر ١٧ ، ٣٨٠) .

أما النفوس غير البسيطة ، فهى أربعة أنواع مختلفة . فالأولى منها كاملة وخالصة ، وعند الموت تنتقل إلى عالم العقول وتستغرق بلذة فى تأمل الله . والنوع الثانى كامل ولكنه غير صاف ، ودرجة الصفاء ينبغى أن تقاس بمدى التصاقه بالمادة : هذه النفوس عند الموت تعانى ألما من شيئين : من الانفصال عن الجسد ، مصدر شهواتها السابقة ، وغيبتها عن النور أصل كل الأنوار . أما الانفصال فهو يصير بالتدريج غير محسوس ؛ وكلما ابتعدت عن أشواق الجسم أخذت النفس تتهيأ للمتع الروحية .

ويمكن أن توجد أيضا نفوس غير كاملة ولكنها صافية . وهى التى تحمل رغبة عظيمة فى الكمال دون أن تدركه . وفى هذه النفوس الألم بعد الموت مستمر ، مع أن التصاقها بالعالم الذى تركته يأخذ فى التلاشى .

وأخيرا توجد النفوس غير الكاملة ولا الصافية . ولا تحتاج إلى القول بأن العذاب الأليم ينتظرها بالمرصاد . (١) والنتيجة الأخيرة التى يخلص إليها السهروردى هى أنه ينبغى الإلحاح المتواصل فى تطهير النفس من كل ماتشتمل عليه من مظاهر الحيوانية لكى ندمج فى أنفسنا صورة الملاك الأمثل .

وما يجب أن نأخذه فى الاعتبار هو أنه ، فى كل التصنيفات لمستويات الكمال فى درجات الكائنات ، نجد أن آخر درجة هى التى يشغلها الأنبياء : فهم يتميزون « بالنفس القدسية » التى تدرك المثل أو الصور الكونية كأنها شىء خاص بها . وهى تعرف كل شىء بنفسها دون حاجة إلى معلم ؛ وصفاؤها العظيم خلال الحياة يجعلها تملك الكون . فالأنبياء هم الكائنات الممتازة التى تصلح لهداية الإلهيين . كما أنهم ينقلون الشرائع إلى عالم المجتمعات التى يعيشون فيها . وتوجد مراتب مختلفة للأنبياء طبقا لعموم رسالتهم أوخصوصها بأقوام محددين .

---

(١) ٣ ، ٥٢ — ٦٣ .

وحسب النظرية العامة التي تقول بأن المادة إنما هي حجاب أو حاجز يخفي عنا الضوء الحقيقي، فأي مقدس يمكن أن ينزاح عنه الحجاب في المنام أو يصل إلى الكشف النهائي بعد الموت. والنبي والقديسون المتصوفون فقط هم الذين منحوا نعمة كشف الحجاب عنهم حتى وهم ساهرون، فيصلون إلى الدرجة التي تمكنهم فيها أن يروا وجه الله وهم متيقظون عادة.

* * *

ولا أريد أن أنهي حديثي عن السهروردي بدون أن أقدم ولو فكرة موجزة سريعة عن بقاء مبادئه وأفكاره، خلال القرون التي مرت حتى اليوم. وبقدر ما كان شبه مجهول في الغرب، تمتع بتأثير هائل في الشرق. وبخاصة في الشرق الإسلامي، والمناطق الشيعية قبل غيرها. وقد اقترن اسمه دائما بابن عربي. فهما يمثلان تيارين ينبع أحدهما من مغرب العالم الإسلامي بالأندلس، وينبع الآخر من مشرقه في فارس ويصبان معا في قلب هذا العالم الإسلامي. كلاهما يموت في سوريا (ابن عربي في دمشق، والسهروردي في حلب). كما أن فكرهما ظل حاضرا دائما في كل الاتجاهات الصوفية (١).

ويمكن أن نقول مع «نصر» إنه خلال انحسار المبادىء الأرسطية عن العالم الإسلامي الذي حدث في القرن الثاني عشر الميلادي، برز مكانها بصفة أساسية نوع من التآلف بين صوفية ابن عربي وإشراقية السهروردي. وفي حقيقة الأمر السهروردي شيخ لعدد وفير من أتباعه الروحيين الذين يتتلمذون على مبادئه حتى اليوم. ويمكن أن نؤكد أن الموحد العظيم لهذين الاتجاهين، اللذين أشرنا إليهما، هو قطب الدين الشيرازي، وهو خير من كان مؤهلا للقيام بهذه المهمة: فقد كان تلميذا لصدر الدين القونوي أكبر من قدم ابن عربي إلى الشرق الإسلامي، كما أنه في نفس الوقت مفسر حكمة الإشرق، وقد دأب الناشرون على طبع شروحه كأحسن تحليل لأعمال السهروردي. ويمكن القول بأن هذه

---

(١) يمكن للقارىء مراجعة ملخص واف لما سنقوله هنا في المقدمات الفرنسية التي كتبها كوربان كمدخل لأعمال السهروردي. (انظر أيضا ١٧، ٢٩٦ – ٢٩٧).

الشروح كانت حلقة الاتصال التي حملت آراء السهروردى إلى الناس حتى يومنا هذا . فمنذ ظهورها فى سنة ١٢٩٥ ميلادية الموافق ٦٨٤ هجرية ، وهى تنشر دائما على هامش المتن . وحتى يومنا هذا فهى تدرس مع أصل السهروردى فى مدارس التوحيد بإيران .

وهناك شرح آخر ينتمى لنفس الفترة التى تم فيها الشرح السابق أو قبلها بقليل . وهو ما ألفه شمس الدين الشهرزورى الذى كتب أيضا تاريخا لحياة أستاذه السهروردى مازال مجهولا حتى أيامنا هذه تقريبا وهو الذى أشرنا إليه فى بداية هذا البحث (١) .

وحكمة الإشراق ظفرت بأحسن بيئة ساعدت على ازدهارها وتألق مبادئها فى فارس القديمة وإيران الحديثة . وقد لعبت دورا فى غاية الأهمية فى تجدد الحركة الشيعية خلال العصر الصفوى . وفى خلال القرون السبعة الأخيرة كانت أفكار السهروردى حاضرة دائما فى عدد غير قليل من المتصوفة وعلماء التوحيد فى العالم الفارسى . ويمكن أن نعد على رأسهم ابن كمونة ، والخواجه نصير الدين الطوسى ومحمد ابن أبى جمهور ، وجلال الدين الدوانى وميرداماد وملا صدر والشيخ أحمد الإحسائى وحاجى ملة هادى سبزوارى .

وقد امتد تأثيره إلى الهند ، وبخاصة فى بلاط المغول ، وينسب الدراويش إليه تأسيس جماعاتهم . وقد ترجمت بعض أعماله إلى السنسكريتية ، كما أنها ترجمت من قبل إلى العبرية .

وقد لاحظ كوربان تأثير حكمة الإشراق فى نمو المذاهب الزرادشتية التى ازدهرت فى فارس خلال القرن السادس عشر (٢) ، وأقصد الحركة التى حمل لواءها « أزرقيوان » وهى تمثل ظاهرة نرى فيها خصائص شبيهة جدا بما سبق أن شرحناه ، فنحن أمام خلط جديد

---

(١) كتب أيضا شرحا آخر لكتاب التلويحات .

(٢) ٧ هـ

وعجيب بين المذاهب الهندية والبوذية والزرادشتية من ناحية ، والإسلام من ناحية أخرى . ولا شك أن هذه الحركة قد استلهمت إلى حد ما مبادىء السهروردى . فأحد تلاميذ « أزرقيوان » ويسمى « فارزانه بهرام بن فارشاد » ترجم إلى الفارسية أعمالا عديدة من تأليف الصوفى الإسلامى العظيم ، موضوع الدراسة (١) .

وخلاصة القول أن فلسفة السهروردى تمثل بالنسبة لعصرها صيغة أصيلة من الفلسفة الشرقية ، شرقية لمصدرها الجغرافى ، ولمضمونها المعنوى . ويضعها صاحبها فى مقابل شرقية المشائين . وهكذا : فكما أن الفارابى جدد فلسفة المشائين ، ولهذا السبب سمى المعلم الثانى ، فبنفس الطريقة بعث السهروردى وجدد فلسفة الاشراقيين ، فى عدد من الكتب والتأليفات (٢) .

ولا عجب ، بالتالى ، من أن هذه الفلسفة قد نمت وتطورت فى المشرق أكثر بمراحل مما عرفت فى الغرب . واليوم وقد اتجهت الفلسفة إلى نوع من التذوق الحكمى أكثر من ذى قبل ، نجد أن النظام الفكرى للسهروردى يكتسب أهمية بالغة فى الوقت الحاضر . فكتبه تصلح لأن تكون جسرا يصل مابين الفلسفات الشرقية ، التى تعتمد أكثر من غيرها على الحدس والتحليق فى سماء العاطفة من ناحية ، والفلسفات الغربية الحادة فى طابعها العقلى ونظرياتها من ناحية أخرى .

وقد عرف السهروردى كلا من هذين الاتجاهين ، لكنه احتضن هذا الاتجاه الأول ، الذى يتلاءم مع تكوينه الشخصى والروحى ، فى ظل الشرق المسلم :

---

(١) ١٥ .

(٢) ٧ ، ٢٨٧ .

قائمة بأسماء المراجع والمصادر

(١) السهروردي : شهاب الدين يحيى بن حبش : «مجموعة في الحكمة الالهية» عني بتصحيحه هـ . كوربان ، استانبول ، النشريات الاسلامية لجمعية المستشرقين الالمان ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ ، المجلد الاول . ويحتوى على : كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ، كتاب المقاومات ، كتاب المشارع والمطارحات .

(٢) السهروردي: شيخ اشراق شهاب الدين يحيى : «مجموعة دوم مصنفات» صححه وقدم له بالفرنسية هنرى كوربان ، طهران ، معهد ايران وفرنسا (قسمت ايرانشناسى) باريس معهد الدراسات الايرانية بجامعة باريس ، سنة ١٩٥٢ ، المجلد الثانى ويحتوى على : كتاب حكمة الاشراق ، رسالة في اعتقاد الحكماء ، قصة الغربة الغربية .

(٣) السهروردي : شيخ اشراق شهاب الدين يحيى : «مجموعة آثار فارسى» صححه وكتب حواشيه ومقدمته د. سيد حسين نصر وكتب تحليلا له هنرى كوربان بالفرنسية طهران معهد ايران وفرنسا (قسمت ايرانشناسى) ، باريس معهد الدراسات الايرانية بجامعة باريس ، سنة ١٩٧٠ ، المجلد الثالث ويحتوى على : متن رسائل فارسى (برتونامه هياكل النور ، ألواح عمادى) ، رسائل عرفانى (رسالة الطير ، آواز برجبرائيل ، عقل سرخ ، روزى باجماعت صوفيان ، فى حالة الطفولية ، فى حقيقة العشق يا مؤنس العشاق لغة موران ، صفير سيمرغ) ، بستان القلوب يا روضة القلوب ، يزدان شناخت ، رسالة الأبراج .

4. ANAWATI, G.C. et GARDET, L. : «Mistica Islamica, Aspetti e tendenze, esperienze e tecnica. Traduzione dal francese di N.M. Loss.» Torino, Società Editrice Internazionale, 1960) 52-56.

5. BROCKELMANN, C. : «Geschichte der arabischen Litteratur». Leiden, Brill, 1949: «al-Suhrawardi : 1, 437; SI, 781.

6. CARRA DE VAUX : «La philosophie illuminative d'après Suhrawerdi Mektoul». JA IX, t. 19 (1902) 63-64.

7. CORBIN : H. : «Histoire de la Philosophie Isalmique».

8. ——— : «Islam Iranien : Aspects spirituels et philosophiques. T. I,, Livre II : Sohrawardi et le monde spirituel de l'ancienne Perse». Paris, Gallimard, 1970.

9. ——— : «Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi, avec une préface d'I. Pouré-Davoud». (Publications de la Socéité d'Iranologie, no. 3). Teheran, Editions du Courrier, 1964.

10. ——— : «Suhrawardi s'Alep (m. 1191) fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi)». Paris, Maisonneuve, 1939.

11. FEDA, Abu-l-«Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux». T.I. Paris, 1872.

12. GOMEZ NOGALES, S. : «La teor'ia del abandono en la mistica del Israq». Manresa 23 1951) 343-363.

12. bis. —- «Constitutivos metafisicos del ser según Ibn Hazm». al-Andalus 29 (1964) 207-232 y 347.

13. IQBAL, Muhammad : « The Development of Metaphysics in Persia ». Londres, 1908, pags. 121-150.

14. KREMER, A. von: «Geschichte der herschenden Ideen des Islams». Leipzig, 1968.

15. MU'IN, M.: «Azar Kaiwan wa Pairuwan-i u». Revue de la Faculté des Lettres (Teheran University) 4, 3 (1336/1917) 25-42.

16. NALLINO, C.A.: «Filosofia orientale o filosofia illuminativa d'Avicenna». RSO 10, 4 (1925) 433-467.

17. NASR, Seyyed Hossein: Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul». En: «A History of Philosophy, with short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim Lands, edited and introduced by M.M. Sharif». vol. I. Wiesbaden, Otto Harrassowits (1963) 372-397.

18. ———: «Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi». (Harvard Studies World Religious, I). Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964. (Cfr. Arabica 12 (1965) 99).

19. RIDA-QULI XAN: «Riyad al-'arifin». Teheran, 1316.

20. RITTER, H.: «Philologica IX: Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften». Der Islam 24 (1937) 270-286; 25 (1938) 35-86.

21. SPIES, O. y KHATTAK, S.k: «Three treatises on Mysticism». Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer (1935) 90-101.

22. SAHRAZURI, Sams al-Din: «Nuzhat al-arwah wa raudat al- afrah».

23. VAN DEN BERGH, S.: «De Tempels van het Licht door Soehrawerdi». (Hayakil el- Nur: Les temples de la lumière: ed. de Sayj Muhyiddin Sabri al-Kurdi). Trad. holandesa. Tijdschrift v. Wijsbegeerte (Harlem) 10 (1916) 30-59.

24. ——— : al-Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya b. Habash b. Amirak, surnommé al-maktul». En: «Encyclopédie de l'Islam. Leyde, Brill, 1934. pags. 530-531.

الفصل
السادس

تحليل معنى الوجود في كتاب «المشارع والمطارحات»

بقلم: الأب قنواتي

يتابع الأب الدكتور قنواتى بهذا البحث ، عن معنى الوجود عند السهروردى ، من خلال كتابه « المشارع والمطارحات » ، بحثين آخرين له ، أحدهما عن معنى الوجود عند مفكرى الإسلام ، فلاسفة ومتكلمين ، ألقى فى هارفارد (٢٠ — ٢٢ إبريل ١٩٧١) ، والآخر عن معنى الوجود عند الفارابى ، ألقى فى مؤتمر تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط المنعقد فى مدريد (سبتمبر ١٩٧٢) .

ويقدم الأب قنواتى فى هذا البحث ترجمة للفصل الأول من المشرع الأول من الكتاب ، وهو الذى يحالل فيه السهروردى معنى الوجود . ويظهرنا قبل الترجمة على تصنيفى كل من ماسينيون وكوربان لمؤلفات السهروردى ورأى الدكتور محمد على أبو ريان فيهما . ويقول إنه على أساس مما يمكن أن يكون لدى كوربان وأبى ريان من اتفاق ، فإن السهروردى يستخدم فى كتاب المطارحات تصورات ومصطلحات أرسطية فى التعبير عن نظريته .

ولكى يسهل على القارىء معرفة مكان الفصل المترجم بالنسبة لباقى فصول الكتاب ، أورد الأب قنواتى فهرسا لفصول الكتاب بحسب طبعة كوربان مع ذكر أرقام صفحاتها . ويشرح طريقته فى الترجمة وكيف يؤثر ترجمات فرنسية معينة لبعض مصطلحات السهروردى فى اللغة الغربية (وجود — ثبوت — فى الأعيان — حقيقة . . الخ) ، وذلك لتجنب اللبس . ويرحب باقتراحات زملائه من المتخصصين حول هذه الترجمات.

LA NOTION DE WUJUD DANS LE KITAB AL-MASHARIʿ WAL-MUTARAHAT DE SUHRWARDI

Dans une étude précédente (1), nous avons procédé à une enquête au sujet de la nation de wujud chez les penseurs musulmans, falasifa et mutakkalimun. Plus récemment, au Congrès de l'histoire de la philosophie médiévéale tenu à Madrid en septembre 1972, nous avons exposé la doctrine de Farabi sur ce point d'aprsè son **K. al-huruf** récemment édité (2). Aujourd'hui l'occasion nous est donnée de poursuivre notre enquête chez les maîtres dl l'**Ishraq**, Yahya al-Suhrwardi, non pas dans son oeuvre entière mais uniquement dans son **K. al-mashariʿ wal-mutarahat.** Avant de donner la traduction du texte de ce traité qui en parle explicitement, nous allons **situer** celui-ci dans l'ensemble de l'oeuvre du grand ishraqi.

Cette ouvre est, comme on le sait, immense malgré la mort prématurée et tragique de son auteur (3). En se basant sur la préface de la **Hikmat** al-ishraq et probablement des renseignements donnés par Sharazuri et Qutb al-Din al-Shirazi, commentateur de ce dernier traité, Louis Massignon a jadis distingué trois phases dans la vie de Suhrwardi : la première, celle de la jeunesse, est caractérisée par un ishraqisme pur. C'est à cette époque qu'il aurait écrit **al-Alwah al-ʿimadiyya, Hayakil al-nur,** et les traités mystiques. La deuxième phase est celle de son péripatétisme, pendant laquelle il aurait écrit : **al-Talwihat, al-Lamahat, al-Muqawamat, al-Mashariʿ wal-mutarahat** et **al-Munajat.** Enfin la troisième phase où a prédominé l'influence avi-

1. Intitulée : «Quelques remarques sur les termes se rapportant à l'existence (al-wujud) dans le kalam et la falsafa», communication faite au Colloque sur le kalam, tenu à Harvard du 20 au 22 avirl 1971 en l'honneur du Professeur H. Wolfson. Les Actes du Colloque n'ont pas été édités. Nous espérons publier notre étude ultérieurement.
2. **Alfarabi's Book of Letters (Kitab al-Huruf); Commentary** on Aristotle's Metaphysics. Arabic text, edited with introduction and notes by Muhsin Mahdi. XV + 252 pages. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Séeie I : Pensée arabe et musulmane, 46) Beyrouth. Dar El-Machreq, 1969. Cf. notre C.R. dans **MIDEO,** t. 11 (1972), p. 520 et surtout R.M. Frank, **JAOS,** 92.2 (1972), pp. 393-395.
3. Cf. la dramatique récit de la lutte sans merci qui lui déclarèrent les **fuqaha'** qui finirent par obtenir sa condamnation à mort par Saladin, dans Henry Corbin. **En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques II. Sohrawardi et les Platoniciens de Perse,** Paris, Ed. Gallimard, 1971. pp. 14-18.

ceno-platonicienne aurait été celle de la composition de la **Hikmat al-ishraq**, la **Kalimat al-tasawwuf** et **I'tiqad al-hukama** (4).

M. Henry Corbin a critiqué cette manière de voir en faisant valoir les difficultés qu'elle soulève. Par exemple le **Alwah al-'imadiyya** est très probablement contemporain de la **Hikmat al-ishraq** et des grands traités dogmatiques. De même, le **Hayakul al-nur** « reprennent, du IVe au VIIe temple et même simplifient les doctrines les plus caractéristiques de **Hikmat al-ishraq** » (5). Enfin la composition des rasa'il utilisant les mythes et les symboles comme dans un but essentiellement initiatique présuppose déjà une intention fermement ishraqi.

Par ailleurs, M Corbin pense que les « ouvrages discutant ou empruntant la dialectique péripatéticienne n'impliquent pas une adhésion philosophique au péripatétisme comme tel » (p. XIII). Aussi arrive-t-il à la conclusion qu'il y a chez Suhrwardi une « unité d'intention » qui lui permet, sans qu'on puisse parler d'évolution ou de périodes dans sa vie, de s'exprimer sous des formes variées. Dès lors la classification que nous pourrions appeler d'ordre doctrinal, est faite suivant le schéma suivant :

A. Le système des grands traités dogmatiques : 1) **Talwihat**. 2. **Muqawamat**. 3. **Mutarahat**. 4. **Hikmat al-ishraq**.

B. Les « Opéra minora », dogmatiques aussi mais insistant sur une partie ou un groupe de thèmes. Ce sont : **al-Alwah al-Imadiyya, Bustan al-qulub, Hayakil al-nur, I'tiqad al-hukama, Kalimat al-tasawwuf, Kashf al-ghita', al-Lamahat, Partaw-Nameh.**

C. Les **Rasa'il** en forme de similitudes, romans d'initiation, récits symboliques, tous écrits en persan.

D. **Al-Waridat wal-Taqdisat** que M. Corbin appelle un véritable « Livre d'heures » pourvoyant un hymne propre pour chaque jour de la semaine.

M. Muhammad Abu Rayyan, professeur à l'Université d'Alexandrie, qui a consacré sa thèse de doctorat, soutenue à Paris, aux « **Origines de la philosophie de l'Ishraq** » (6) a discuté dans un chapitre spécial les deux positions précédentes. Il ne pense pas qu'on puisse

---

4. Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la **mystique en pays** d'Islam, Paris, 1929, p. 113.
5. **As-Suhrawardi, Opera Metaphysica et mystica**, vol. I, Istanbul, 1945, p. VII.
6. Le texte français n'a pas été publié. par contre l'auteur a édité un texte arabe sous le titre : **Usul al-falsafa al-ishraqiyya inda Shihab al-Din al-Shurawardi**, Beyrouth, Dar al-talaba al-'Arab, 1969.

établir une coordination organique entre les divers livres et traités de Suhrwardi (cf. en particulier pp. 66-67). D'après M. Abu Rayyan, et en s'appuyant sur les propres dires de Suhrwardi, celui-ci a commencé à écrire la **Hikmat al-ishraq**. Empêché par ses nombreux voyages de l'achever, il rédigea, pour répondre à des sollicitations pressantes, d'autres traités, tels: **al-Lamahat, al-Talwihat, al-Muqawamat, al-Mutarahat** et **al-Hayakil**, — sans pour autant cesser de travailler à **Hikmat al-ishraq**. On pourrait donc soutenir qu'il a conçu sa doctrine avant la rédaction de la **Hikmat al-ishraq** et qu'on rédigeant les autres traités, il n'a pas voulu en faire un exposé systméatique complet mais insister sur tel ou tel aspect sans s'atreindre à la conclusion et à la densité que l'on trouvera dans la **Hikma**. Autrement dit, alors que les autres traités donnent des exposés partiels simplifiés pour une initiation à la doctrine (**nawahi mubassata lil-madkhal**), la **Hikmat al-ishraq** donne un exposé complet en lui-même contenant, sous une forme condensée et par là difficile, tous les aspects de la doctrine.

Nous pouvons, nous semble-t-il, en nous en tenant à ce que MM. Corbin et Abu Rayyan ont de commun, considérer que Suhrwardi, dans les **Mutarahat**, exprime sa propre doctrine tout en utilisant certains concepts et la terminologie aristotéliciens.

Pour permettre au lecteur de situer le texte traduit dans l'ensemble du traité des **Mutarahat**, nous donnons la table des chapitres de celui-ci en renvoyant aux pages de l'édition de M. Corbin.

Pages

Préface du livre 124

Préface de la troisième science 196

Premier mashra'

Au sujet de certaines choses qu'il faut connaître avant (d'aborder) la science universelle, — ce que certains ont négligé de faire.

Chapitre premier. — Où on fait une légère allusion à l'existence, la choséité, la nécessité et la possibilité, l'impossibilité, le vrai et le faux 199

Chapitre deuxième. — Où l'on parle également d'une façon générale de l'existence et du néant ('adam) 212

Chapitre troisième. — De la substance et de l'accident — — 218

Deuxième mashra'

Des catégories, où on établit l'accidentalité de certaines d'entre elles et la substantialité d'autres. Recherches qui s'y rapportent.

Chapitre premier. — Recherches se rapportant à la substance — 221
Chapitre deuxième. — De la quantité, son caractère accidentel 233
Chapitre troisième. — De la qualité 250
Chapitre quatrième. — De la relation 263
Chapitre cinquième. — Des autres catégories 273
Chapitre sixième. — De la vigueur et de la faibless 293

Troisième mashra'

Les divisions de l'existence

Chapitre premier. — De l'antériorité et de la postérité 302
Chapitre deuxième. — De l'unité et de la multiplicité 308
Chapitre troisième. — Des divisions de l'altérité 312
Chapitre quatrième. — De la puissance et de l'acte, division de l'existant en innové et non-innové 320
Chapitre cinquième. — Du général et du particulier — — 328
Chapitre sixième. — Des considérations intellectuelles 340
Chapitre septième. — Fin de l'exposé sur les considérations intellectuelles et les choses mentales 365
Chapitre huitième. — Ce qui a l'essence stable (**qarr al-dhat**) et ce qui ne l'a pas 371
Chapitre neuxième. — Ce qui peut être fini et qui ne le peut pas 372
Chapitre dixième. — Ce qui est divisible et ce qui ne l'est pas 372
Chapitre onzième. — Ce qui peut être partie de l'essence et ce qui ne le peut pas 372
Chapitre douzième. — Ce qui est susceptible de mouvement et ce qui ne l'est pas 373
Chapitre treizième. — De la cause et de l'effet 376
Chapitre quatorzième. — De la cause finale 382
Chapitre quinzième. — De l'effet de ce qui est un 385

Quatrième mashra'

Chapitre unique. — Ce qui a été dit à ce sujet 386

Cinquième mashra'

De son action, signification de la création (ibda')

Chapitre premier. — De l'effet permanent et de l'effet non permanent 403

Chapitre deuxième. — Les causes des innovés, des rencontres fortuites et volontaires 408
Chapitre troisième. — Que l'intelligence meut la sphère par le désir 416
Chapitre quatrième. — Recherches concernant l'innovation essentielle et l'innovation selon le temps 417

Sixième mashra'

De la bonté et de la richesse, allusion aux principes de l'existence et aux mouvements des sphères, à la hiérarchie de l'existence, du bien et du mal.

Chapitre premier. — L'action du nécessairement existant n'a pas de cause finale 427
Chapitre deuxième. — Le nécessairement existant est la fin de tous les êtres 433
Chapitre troisième. — Du principe concernant le possible et le plus noble 434
Chapitre quatrième. — Réfutation d'une règle d'Abul-Barakat 435
Chapitre cinquième. — Du mouvement des sphères célestes et de l'état de leurs âmes 439
Chapitre sixième. — Ce qui soutient (al-mumidd) les sphèrs est une substance intellectuelle 444
Chapitre septième. — Le corps ne peut pas être une cause pour un corps 445
Chapitre huitième. — L'émanation de la pluralité à partir de l'un selon les Péripatéticiens et selon les Ishraqiyyun .. 449
Chapitre neuvième. — Où l'on prouve l'existence des archétypes des espèces (arbab al-anwa') 453
Chapitre dixième. — La soumission de toute l'existence à la victoire de la lumière des lumières 464
Chapitre onzième. — Du mal, comment émane l'acte de la cause 466

Septième mashra'

De la perception (idrak), la connaissance du nécessairement existant des (substances) séparées. De l'immortalité de l'âme, de la béatitude.

Chapitre première. — De la perception et de la science 474
Chapitre deuxième. — De la perception des âmes célestes et diverses autres perceptions 489

Chapitre troisième. — Comment apparaissent les choses cachées 493
Chapitre quatrième. — Le problème de l'immortalité de l'âme 496
Chapitre cinquième. — De l'impossibilité de la métempshycose 499
Chapitre sixième. — De la conduite des sages théosophes (**al-hukama' al-muta'allihun**) 500
Chapitre septième. — Testament de l'auteur 505

Enfin quelques remarques au sujet de la traduction. Nous avons essayé de serrer le texte le plus près possible, en ne reculant pas devant certains néologismes, — comme « choséité » par exemple pour **shay'iyya**, — qui sembleront barbares aux non-spécialistes. De même, nous traduisons généralement **wujud** par existence quand nous ne laissons pas tel quel; le traduire par « être » introduirait une terminologie occidentale qui risquerait de créer de la confusion. Certains termes demeurent des « crues » pour nous et semblent défier toute traduction, le terme **thabut**, par exemple, traduit tantôt par «affirmation» tantôt par «stabilité» ou pas traduit du tout... L'insaisissable «**amr**» a été traduit tantôt par notion tantôt par «chose»; **hal**, dans son sens technique par «mode». **Fil-a'yan** correspond au terme scolastique «**in re**». **Haqiqa** est traduit tantôt par «essence» tantôt par «réalité, rarement par «vérité».

Nous serions heureux et reconnaissant de recevoir de nos collègues des suggestions pour des traductions plus idoines...

La première section (al-mashra' al-awwal)

De certaines notions (umur) qu'il faut connaître et examiner avant (d'aborder) la science universelle, — ce que certains ont négligé de faire.

CHAPITRE I

Où on fait une légère allusion à l'existence, la choséité, la nécessité et la possibilité, l'impossibilité, le vrai et le faux.

(3) Certains (entendent) définir toutes choses ; ils ont (voulu) également définir l'existence, quand ils s'en sont occupées. Il t'est apparu, dans ce que tu as vu précédemment en logique, la nécessité, quand il s'agit de principes, d'arriver jusqu'aux evidences naturelles (**fitriyyat**) — et qu'on ne montre pas une chose par ce qui est plus caché qu'elle, ou qui lui soit égale du point de vue de la connaissance ou de l'ignorance.

Parmi les définitions qu'ils ont donné de l'existence (a-lwujud), il y a celle-ci : « C'est ce qui fait que ce qui est qualifié par elle est existant ». Tu vois la fausseté d'un pareil procédé : on définit la

chose par ce qui est plus caché qu'elle, et qui n'est connu que par elle. En effet, l'existant en tant qu'existant n'est connu que par l'existence : comment définir l'existence par lui ?

D'autres ont défini l'existant en ce qui se divise en éternel et innové. Or l'énernel et l'innové ne sont définis que par l'existence prise avec la considération qu'elle est précédée ou non par la non-existence (**'adam**).

L'existant a été aussi défini « ce qui se divise en agent et patient ». Or l'un et l'autre ont besoin pour être définis de l'existence en tant que la donnant ou la recevant (**ma' ifada aw istifada**).

On prend quelquefois dans la définition de la choséité et de l'exstence des termes qui leur sont synonymes comme « ce qui est telle ou tel » (**al-amr al-ladhi kadha wa kadha**). Cela revient à définir la chose par elle-même. Celui qui définit la « chose » en disant : « C'est ce qui peut recevoir validement une information » définit la chose visible (**zahira**) par la validité de l'information, qui est plus cachée qu'elle. Il prend dans la définition de la chose le terme **al-ladhi** (qui) qui a le même significat. L'existence et la choséité (appartiennent à la classe) des termes qu'il n'est pas valide de définir parce que rien n'est plus évident qu'elles.

Certains ont donné comme argument que la choséité est plus générale que l'existence parce que l'intelligible, impossible ou possible mais non existant in re (**fil a'yan**), est « une chose » dans l'esprit : il a une forme intelligible mais pas d'existence. Mais (l'auteur d'un pareil raisonnement) a commis une indavertance dans sa motivation : car de même qu'il est une chose du point de vue de son intelligibilité qui existe dans l'esprit selon cette considération ; et comme il n'existe pas in re, il n'est pas une chose in re ; alors à l'existence absolue sans condition correspond une choséité absolue sans condition : à (l'existence) mentale correspond (la choséité) mentale, à (l'existence) réelle correspond (la choséité) réelle. Aussi l'argumentation avancée est invalide.

(p. 201)

D'autres ont avancé comme preuve de la plus grande universalité de la choséité que celle-ci comprend l'existence elle-même et la quiddité à laquelle advient l'existence. Elle est donc plus générale que les deux. On a répondu que l'existence s'attribue à la quiddité particularisée et en considération de la choséité qui la suit (**al-lahiqa biha**) parce qu'elle a une existence également, ne serait-ce que dans l'esprit. (L'existence) est donc plus générale que les deux.

D'autres en voyant que chacun des deux (termes) se dit de l'autre ont estimé que les deux sont à égalité. D'autres ont prétendu que c'était deux termes synonymes. Ils disent : « Nous prétendons que le contenu des deux termes est identique. Ce contenu identique est évident inné (fitri). Celui qui prétend qu'ils sont deux et qui affirme qu'il y aucune différence entre eux, qu'il montre le sens de chacun. (Mais) alors ce sens nous deviendra équivoque, et l'un d'eux n'est plus évident... Ils disent : « La chose correspond à l'existant, la choséité à l'existence ; le mental de chacun d'eux correspond au mental, le réel au réel. De même que la choséité est également appelée « chose », — on ne peut pas en effet dire qu'elle n'est pas quelque chose, — de même on dit qu'elle est existante. Et de même, si on dit de l'existence qu'elle est « chose » c'est comme si on dit qu'elle est existante : en ce qui concerne pareilles choses, on a pris l'habitude de prendre l'une d'elles et de lui attribuer son semblable : on dira de l'existence qu'elle est existante et de la choséité qu'elle est chose. Cette répétition n'indique pas qu'il y ait différence dans le sens ou la réalité.

Celui qui prétend affirmer l'identité des deux sens de l'existence et de la choséité, en fait s'engage dans une discussion verbale non dans une recherche réelle. Il en est de même de clui qui affirme l'identité de sens de deux termes, quels qu'ils soient. Car le sens de deux termes s'il ne diffère pas d'un certain (p. 202) point de vue selon l'opinion du contradicteur, sa prétention n'est pas autre chose que ce terme a été posé en face de cette signification ou que je l'ai particularisé moi-même selon un vocable choisi par moi. Ce qu'il a choisi lui-même comme vocable spécial ; il n'y a pas lieu de le discuter avec lui, mais la prétention que le vocable reçu par la coutume ou posé par le lexicographe est tel,, c'est là quelque chose qui est du ressort des spécialistes de la langue et non des recherches scientifiques. Et la recherche avec celui avec qui on discute ce problème est également verbale : si la contestation porte sur un même objet, l'un d'eux dira : « La signification est la même » ; le second dira : « Elle n'est pas la même mais le terme de choséité se dit de ce qui comprend l'existence et la quiddité qui est au-delà de l'existence », soit du point de vue de la coutume soit selon sa convention à lui ou celle d'un autre. Il n'y a pas lieu entre eux de contestation réelle.

(I.٤) Mais celui qui affirme l'identité de sens de deux termes concède que la choséité a un statut autre que celui de l'existence — comme quand on dit : « Cette chose est possible (en fait) d'existence » mais on ne dit pas : « Elle est possible (en fait) de choséité ». Et

l'on dit : L'existence de la chose provient de l'agent » — alors il s'est contredit par cette concession. Il est obligé de reconnaître, d'une certaine manière, la différence de deux considérations, ce qui entraîne la différence dans la signification.

p. 202, 1.12. Et celui qui a donné comme raison de la différence entre eux le fait qu'on peut validement dire « la vérité (haqiqa) de tel est existante » et qu'il n'est pas valide de dire : « La réalité de tel est chose », n'a pas donné une raison valide : car le contradicteur peut contester la non-validité de cette affirmation : « La réalité de tel est chose ». Il peut même inverser l'affirmation car tout le monde est d'accord que la réalité (haqiqa) n'est appelé telle que quand elle est accompagnée de l'existence de telle sorte que quand il dit « la réalité de tel est existante, cela revient à dire : la quiddité accompagnée par l'existence a une existence ». La preuve qu'il donne de l'invalidité de l'affirmation : « La réalité de tel est chose » parce qu'elle n'est pas connue, est également invalide parce que ce n'est pas une condition de la validité d'une affirmation de quelque chose qu'elle soit ignorée : les évidences innées qui sont les premiers principes, sont valides bien qu'elles ne soient pas.

(4) Sache que certains de ceux qui ont considéré la chosëité plus générale que l'existence se sont laissés aller à d'étranges imaginations. Ils ont dit : « Le non-existant possible (al-ma'dum al-mumkin) est « chose » et il est « stable » (thabit). Ils ont concédé que l'absurde (al-muhal) est nié (manfi) et qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'affirmation et la négation. Parfois ils admettent un intermédiaire entre l'existant et le non-existant de sorte qu'on puisse appeler « thabit » 1) l'existant, 2) et ce qui n'est ni existant ni non-existant (ma'dum) qu'ils ont appelé « mode » hal) et 3) un certain non-existant (ma'dum) qui est le possible.

D'autres ont dit : Si nous divisons le non-existant (al-ma'dum) en possible et impossible, il faut séparer les deux divisions par la possibilité et l'mpossibilité. Or l'affirmation (thubut) du statut de la possibilité à cette division du non-existant exige sa choséité.

(5) Recherche et vérification. Ceux-là n'ont pas tenu compte des choses (umur) mentales et qu'elles sont dans les esprits « chose ». Ils ont ignoré que la différenciation entre les deux non-existants des choses réelles ('an al-a'yan) se fait en considérant ce qui a été ajouté à leur significat dans l'esprit : si l'impossible égalemen test pris ainsi — selon le significat de son nom et selon qu'une chose est affirmee ou niée de lui, — il est aussi « chose » car si sa forme dans l'intelli-

gence n'était pas choséité, on ne pourrait pas en faire un sujet d'information positive ou négative ; et ce qui n'a pas de « stabilité » **(thubut)** dans l'esprit et in re, l'affirmation de sa « stabilité » est du radotage ; il est impossible d'en faire un sujet d'information.

p. 204. On peut les confondre en leur disant : Si le possible est non-existant **(ma'dum)**, son existence est-elle « stable » **(thabit)** ou niée ? Car ils confessent que la chose ne peut échapper à l'affirmation ou à la négation. S'ils disent : l'existence du non-existant possible (al-ma'dum al-mumkin) est niée — et pour eux tout nié (manfi) est impossible (mumtana'), — l'existence possible devient impossible, ce qui est absurde. Et s'ils disent : l'existence est affirmée de lui — et tout attribut affirmé d'une chose peut lui être attribué — alors le non-existant peut être qualifié, quand il est dans la non-existence, par l'existence ; il serait à la fois existant et non-existant, ce qui est absurde. S'ils disent qu'il n'est pas possible d'attribuer à une chose l'attribut qui est affiémé d'elle **(al-thabita lahu)**, alors il ne serait plus valide de dire de la quiddité non-existante « qu'elle est chose », car la choséité est affirmée d'elle (thabitatan laha) ; de cette supposition il résulte qu'on ne peut pas attribuer à une chose quelque chose qui est affirmé d'elle : elle n'est pas une chose et il avait dit qu'elle était une chose.

Il en est de même pour la possibilité et pour l'affirmation **(thabat)** elle-même également attribuée au non-existant. On pourrait leur dire d'une façon globale : « Le non-existant possible existe-t-il ou n'existe-t-il pas ? Il est clair que l'un est une négation, l'autre une affirmation il n'y a pas d'autre possibilité. Si (le contradicteur) répond : il existe il affirmera une absurdité. S'il dit qu'il n'existe pas, il aura nié ; dès lors quelque chose sera devenu nié. Or pour lui tout nié est impossible. Or certain possible est impossible : l'absurdité est patente.

pp. 204, 15. On peut les réduire à qui a en désignant une personne par « lui » (huwa) et dire : « Ceci avant l'existence était-il affirmé « cela)» ou non ? S'il choisit de dire « il était affirmé — et ceci en tant qu'il est ceci est « désigné » **(mushar ilayhi**, signatum), alors le non-existant est « désigné ». S'il n'est pas affirmé « ceci », alors il est en tant que tel nié. Or tout nié est impossible per se d'après lui. Alors « ceci » devient impossible. S'il dit : on ne peut le dire « ceci » que par son existence ou par l'existence de ses attributs, on lui dira : « Par l'existence de son existence et l'existence de ses attributs ou par l'affirmation **(thubut)** de son existence et l'affirmation de l'existence de ses attributs ? ».

S'il adopte la première réponse, il y aurait pour la chose l'existence de l'existence ad infinitum; la question fait retour à toute existence de l'existence: rien n'existerait sans qu'avant lui, il y ait une infinité d'existences; ce qui est absurde.

1.4 S'il répond «par l'affirmation (**thubut**) de son existence et l'affirmation de l'existence de ses attirbuts «et que ces existences sont «positives» (**thabita**) parce qu'elles sont possibles et que la désignation (**al-ishara**) dépend de l'affirmation de l'existence ou l'affirmation des existences des attributs qui ne cessent d'être affirmées, alors la chose ne cesse d'être désignée et le non-existant possible devent désignable. Ce qui est absurde.

1.7 S'ils disent: les attributs n'étaient pas affirmés (**thabita**), ils étaient donc niés; sont donc impossible d'après leur point de vue. Ce qui est absurde.

1.7 S'ils renoncent à leur doctrine,-à savoir que l'existence s'ajoute à la quiddité, c'est ce qu'ils professent, qu'ils nient et qu'ils disent : «elle est identique à la quiddité», cela ne leur servira de rien. Car si la quiddité est affirmée (**thabita**) quiddité, et que la quiddité se prend comme identique à l'existence, alors la quiddité, affirmée est existante également comme on l'a vue précédemment. De plus, comment cela leur est-il possible ? La quiddité affirmée, l'agent doit bien lui donner quelque chose, chose, c'est l'existence. Comment l'existence reçue de l'agent peut-elle être identique à la quiddité ?

p. 205, 1.3. De plus, il est étrange que, pour eux, l'existence soit donnée par l'agent, alors qu'elle n'est ni existante ni non-existante. L'agent ne donne pas l'existence de l'existence alors que c'est d'elle dont il est question, ni ne donne sa positivité (**thabat**) car elle était déjà affirmée du fait qu'elle était possible en elle-même. De sorte que l'agent n'aura rien donné aux quiddités et ils en arrivent à soustraire le monde entier à la création de Dieu.

1.17 C'est là le fait de personnes qui ont vécu dans la religion musulmane avec une inclination vers les questions intellectuelles mais n'ayant pas des idées saines; ils n'ont pas eu comme les soufis des expériences de (connaissance) gustatives. Il leur est tombé entre les mains des livres traduits par certains au temps des Omayyades, dont les noms des auteurs ressemblaient à des noms de philosophes. Ces personnes crurent que tout nom grec était le nom d'un philosophe. Ils trouvèrent dans ces livres des mots qui leur plûrent; ils les adoptèrent, en tirèrent des dérivations par désir de la philosophie. Celles-ci se répandirent de par le monde, ce qui les remplit d'aise.

Ils furent suivis par des auteurs postérieurs qui sur certains points les contredirent. Mais l'erreur de tous vient de ce qu'ils ont entendu des noms grecs, auteurs de livres contenant prétendument de la philosophie. En fait, ils n'en contiennent pas du tout. Ceux qui vinrent en premixer lieu les acceptèrent, les suivants en firent autant. La philosophie ne prit corps (**kharajat**) qu'une fois que furent répandues les assertions (**aqawil**) du commun peuple (**al-'amma**) de la Grèce et de leurs orateurs et qu'elles furent acceptées par tous (**al-nas**).

(6) Sache que ceux dont nous avons rapporté les opinions au sujet de la choséité des non-existants ont nécessairement admis des choses qui étaient ni existantes ni non-existantes. Pour eux tout ce qui est général (**'amm**) et tout ce qui est distinctif est un «mode» **ni existant ni non-existant.** Certains disent que de même qu'ils ne sont ni existants ni non-existants, ils ne sont no connus ni ignorés, intelligés Parmi ces auteurs certains disent qu'il peut s'agir également de choses (**umur**) sensibles.

Ce qui est vraiment étrange, c'est qu'il puisse se trouver quelque-chose qui n'existe pas, qui n'est pas connu et qui puisse cependant être senti. Si ces choses ne sont pas connues, de quoi parle-t-on alors ? Sait-on, oui ou non, qu'elles n'existent pas ? Si on ne le sait pas comment sait-on alors qu'elles n'existent pas ? Si on le sait pas, pourquoi / (p. 207) ne pas se taire ? N'est-ce pas là faire preuve d'insanité ?

Par ailleurs le (**'adam**) consiste ou bien en la non-existence (**al-lawujud**) ou bien dans la non-choséité-qui est plus générale que l'existence puisqu'elle se dit de la quiddité qui est au-delà de l'existence, — et il n'y a pas entre l'affirmation (**al-ijab**) et la négation (al-salb) de moyen terme. Si le 'adam consiste en la non-existence (I.4) et que la chose ne peut être que existence ou non-existence et qu'il ne peut donc qu'être existence ou 'adam et s'il consiste en non-choséité sa position sur la première question» que le non-existant (al-ma'dum) est chose» est fausse, parcequ'alors cela reviendrait à dire :» que la non-chos cest chose», — ce qui est absurde.

I.7 De plus si le 'adam consiste en la non-choséité alors les attributs des quiddités non-existencetes sont (également) non-existantes et donc elles ne sont rien, selon cette position. Si elles exisetnt, l'agent leur aura communiqué ce qui ne demeure pas avec la non-choséité car la choséité et le **thabat** sont possibles. Alors deviennent possibles la non-choséité, la choséité, l'affirmation et la néga-

tion Et ainsi le nié deviendrait possible alors que pour lui il était impossoble.

(p. 207) Et si le ʿadam n'était pas la non-choséité ni la non-existence ni la privation (salb) d'une quiddité particulière comme la non-humanité car la non-humanité s'attribue à de nombreuses choses qui sont existentes et qu'il ne convient pas de les qualifier par le ʿadam, alors le ʿadam serait une notion qui aurait une nature réalisée (**muhassal al-tabiʿa**), soit substance, — si elle n'est pas dans un sujet-, ou accident s'il est dans un sujet,-ou un certian attribut. Or tout attribut a un substrat positif (**mahall thabit**), alors le non-existant impossible serait positif (**thabit**) à cause de l'intention positive (**thubuti**) qu'est le ʿadam. Ce qui est absure.

(7) Une autre voie. Si le noir était maʿdum et sa couleur et les choses générales positives et les traits qui distinguent le noir de toutes les autres couleurs étaient positifs, et l'existence positive, alors à cause de la positivité de l'existence, il serait qualifié par elle, et à cause de la positivité de la colorité et des choses distinctives particulières et des choses générales. Sa quiddité se réaliserait ; pour toutes ces choses, leurs existences sont positives ; ce n'est pas l'agent qui les produit, car l'agent donne l'existence. Or il n'y a pas pour ces existences d'autre existence pour que l'agent la donne car le noir dans l'état de son ʿadam est identique à son état d'existence. En effet l'agent ne produit pas les attributs dont les quiddités sont positives ni les existences positives, bien que l'agent donne l'existence ; et l'existence n'a pas d'existence pour la lui donner : comment en serait-il ainsi alors que l'état de l'existence de l'existence est comme celui de l'existence elle-même ?

1.6 Si on dit : il donne la « stabilité » (**thabat**) de l'existence : la stabilité (**al-thabat**) était avant sa production niée ; dès lors, elle était impossible à réaliser ; l'existence était aussi avant la stabilité niée. Son état était donc aussi ainsi.

De plus, la stabilité (**al-thabat**) et l'exisence si elles étaient non-stables avant le don de l'agent, alors leur possibilité était non-stable car on ne peut se représenter la positivité (**thubut**) d'un attribut pour quelque chose de non-positif. Elles sont donc, avant le don de l'agent, non-possibles. Elles ne sont pas non plus nécessaires. Or ce qui n'est ni possible ni nécessaire est impossible. Donc toutes ces choses (**umur**) sont d'après sa position, impossibles. Ce qui est absurde.

1.12 De plus la positivité (**thabat**) ne veut pas dire autre chose

que l'existence : si celle-ci est mentale, celle-là l'est aussi ; si celle-ci in re, celle-là aussi. Nous, nous n'entendons par le ʿ**adam** que la non-existence. Ce qui n'est pas existant est (**maʿdum**). Si (et auteur) lui donne une autre signification qu'il s'en explique. Nécessairement il sera réduit a quia sur ce point. Tout ce qu'il dira se retournera contre lui. Leur erreur réside dans le fait de soutenir que le **maʿdum** est chose, et dans les modes, qui (d'après eux) ne sont ni existants ni non-existants (maʿduma), étant donné qu'ils n'ont pas reconnu les «intentions» mentales.

(8) Peut-être entendent-ils quelquefois dire les personnes savantes : «les universels n'existent d'aucune manière»-car ils n'existent (effectivement) pas in re-, et ne sont pas mon-existants (**maʿduma**) de tous points de pue, puisqu'ils ont une certaine existence dans l'esprit. Ils ne sont donc ni existants ni non-existants (**maʿaduma**) selon les deux considérations précédentes. D'où leur erreur.

p. 209 l.2 D'autres aussi se sont abstenus de dire : «Dieu existe ou non-existant (**maʿdum**) et sont tombés dans l'erreur. Ce qui les a consuits à cela, c'est la fausse idée qu'ils se sont faite à cause du terme qui a la forme de **mafʿul** (i.e. forme du patient). Ils ont voulu exclure cela de Dieu.

De même ils ont cru qu'il penait du (sentiment **al-wijdan**) et ils n'ont admis qu'il fut possible qu'il y eut (en Dieu) ni du sentiment intellectuel-à cause de l'impossibilité de la métonymie, — ni sensible.

l.6 La difficulté provenant du terme est facile à résoudre : même si on nie (**suliba**) l'**existentialité** (**al-mawjudiyya**) au sens indiqué, cela reste valide et ne soulève pas de contestation.

Quant à ceux qui arguent que s'Il est existant, il y aurait comme associés à lui dans l'existence les êtres existants, ils en sont arrivés à la pure négation des attributs (**taʿtil**) : on ne pourrait pas dire qu'il a une vérité parce qu'il en résulterait nécessairement qu'il aurait en commun avec les vérités le significat de la vérité, ni qu'Il a une quiddité pour la même raison, ni qu'Il est chose parce que cela entrainerait nécessairement qu'il auraiit en commun avec les choses la choséité : Il serait non-chose car il n'y a pas de moyen terme entre l'affirmation et la négation ; ni qu'Il a une ipséité (**huwiyya**) et une positivité (**thubut**). Or ce qui n'a ni ipséité ni positivité est nié, privé de choséité, pure négation.

l.13 De plus, on ne pourrait le connaître d'aucune manière,

sinon cela entraînerait nécessairement une association. Mais alors ce sot de qui s'entretient-il, de quelle chose parle-t-il ?

1.14 Ces sectes dont nous avons mentionné les opinions au sujet de l'existence et de la non-existence (**'adam**) ne mériteraient pas qu'on leur adressat la parole. Mais étant donné que nous avons vu que certains sots s'imaginent que ce sont des penseurs (**ahl al-nazar**) dont l'opinion compte ou bien ont des opinions autorisées, nous avons tenu à mentionner certaines de leurs divagations.

Georges C. ANAWATI

الفصل
السابع

السهروردي ومآخذه على المشائين العرب

بقلم : الدكتور ماجد فخري

ترقى المشادة بين الإشراقية والمشائية إلى عهد ابن سينا ، الذى أعرب فى عدة مواضع من كتبه عن تبرمه بالفلسفة المشائية وحرصه على تخطيها فى اتجاه فلسفة « مشرقية » تنم عن أعمق شجونه الفكرية ، « ولا يراعى فيها جانب الشركاء فى الصناعة » ، بل تشتمل على « الحق الذى لا مجمجة فيه » (١) . ميزة هذه الفلسفة أنها وقف على الخاصة « الذين يقومون منا مقام أنفسنا » (٢) ، كما يقول ، دون العامة الذين أخذوا بالمشائية على علاتها واكتفوا بها . وميزتها أيضا أنها تنطوى على عناصر غير يونانية « لا يبعد أن يكون قد وقع إلينا » منها شيء ما ، كما يقول أيضا فى الموضع نفسه ، ولا يقف فيها عند ما اصطلح عليه القوم فى تأويل مذاهب القدماء . وهو يفيدنا فى هذه المواضع أنه ألف « الشفاء » « واللواحق » على الطريقة المشائية التى كانت رائجة فى زمانه ، ثم أعقبهما « بالفلسفة المشرقية » على طريقته الجديدة هذه . ويؤيد بعض المؤرخين كالقفطى وابن أبى أصيبعة رواية ابن سينا هذه إلى حد ما ، مشيرين فى جملة مؤلفاته إلى « بعض الحكمة المشرقية مجلدة » (٣) . ومع أننا لا نريد الخوض هنا فى أمر هذه « الفلسفة المشرقية » والقدر الذى أكمله ابن سينا منها ، فيبدو لنا أن ابن سينا إنما استشف معالم هذه الفلسفة دون أن يتوافر على بسطها بسطا كاملا . والشواهد على ذلك كثيرة .

---

(١) الشفاء ، المنطق ، الفصل الاول .

(٢) منطق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ٤ .

(٣) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ليبسك ، ١٩٠٣ ، ص ١٤٨ وابن أبى أصيبعة ، عيون الانباء ، مصر ، ١٨٨٢ ، الجزء ٢ ، ص ٥ .

فالمخطوطات التى وصلتنا من « الحكمة المشرقية »(١) لا تختلف فى مضمونها عما نعرفه من فلسفة ابن سينا المشائية . وكتاب « الإشارات والتنبيهات » الذى يعد من أخريات ما صنفه فى الحكمة لا يختلف من حيث المضمون أيضا عن كتبه الأخرى : ثم إن شراح ابن سينا والمترجمين له، كابن المرزبان والشهرستانى والطوسى وفخرالدين الرازى، لا يوردون إلا جانبا واحدا من فلسفته هو الجانب « المشائى » أو الأفلاطونى المحدث ، وقد أصابه » على يده ، بعض التحوير الذى لامفر منه . وعليهم قسى ألد خصومه كالغزالى وابن رشد الذين لا يلمون بأى ازدواجية تذكر ، فى البنيان الفلسفى ، لهذا المفكر .

نجد مع ذلك فى رسائل ابن سينا الصوفية نزعة إشراقية واضحة مرتبطة بمذهب الاتصال بالعقل الفعال ، الذى أخذه عن الفارابى (٢) وبمحاولته تجاوز الحدود الضيقة التى رسمها سلفه لهذا الاتصال فى مكاشفة صوفية مباشرة . ففى رسالة « حى بن يقظان » يقارن ابن سينا بين الشرق مصدر النور عنده وبين الغرب مصدر الظلمة . وفى رسالة « العشق » يصور المراحل التى تمر بها النفس فى تشوقها إلى « الملك الأعظم » أو الخير المطلق «الذى هو معشوق النفوس البشرية والملكية » (٣) . فهو يتخطى فى هذه الرسائل الحدود النظرية البحتة ، التى توقف عندها الفارابى وابن باجه وابن رشد، واعتبروها . « ذروة الطبيعة » ، ورأى فيها هو أيضا كمال النفس الطبيعى فى مؤلفاته الأخرى ، حيث يضع أن كمال النفس « هو أن تصير عالماً عقلياً مرتسما فيه صورة الكل » على غرار العقول المفارقة (٤) . حتى إذا تطرق إلى كمالها الأخير فى رسائله الصوفية أقر أن الغاية التى تنشدها

---

(١) راجع مخطوط ايا صوفيا ٢٤٠٣ وبوكوك (اكسفورد) ١٨١ الخ .

(٢) راجع ابراهيم مدكور ، الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، مصر ١٩٦٨ ، ص ٤٥ .

(٣) رسالة فى العشق ، فى رسائل الشيخ الرئيس .. فى اسرار الحكمة المشرقية ، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرنى (M.A.F. Mehren) ليدن ١٨٩٦ .

(٤) النجاة ، مصر ، ١٩٣٨ ، ص ٢٩٣ .

جميع الموجودات ، بما فى ذلك النفس العاقلة ، هى « أن تعشق الخير المطلق عشقا غريزيا (. . .) وأن غاية القربى منه هو قبول لتجليه على الحقيقة ، أعنى على أكمل ما فى الإمكان ، وهو المعنى الذى يسميه الصوفية الاتحاد» (١) .

ومهما يكن من أمر هذه الازدواجية فى مذهب الشيخ الرئيس ، فقد مهد فى رسائله « المشرقية » للخروج على المشائية ووضع القواعد العريضة لحكمة الإشراق التى بسطها وتوفر عليها « شيخ الإشراق » ، شهاب الدين السهروردى فيما بعد (٢) . فعلى غرار ابن سينا ينبه السهروردى على أن غرضه فى عدد من أمهات كتبه « كالتلويحات » اللوحية والعرشية و « اللمحات » و « المشارع والمطارحات » هو ترتيب أقواله على طريقة المشائين البحثية ، وهى طريقة « حسنة للبحث وحده» (٣) ، ولكنها غير وافية بغرض الحكيم المتأله ، الطامع بالحكمة الذوقية أو فى الجمع بين كلتا الحكمة البحثية والحكمة الذوقية هذه . وهو ما توخاه فى « الإشراق » الذى يصفه بأنه « مفتاح » العلوم الشريفة ، وأنه و« إن لم يعرف المبتدئ قدره يعرف الباحث المستبصر انى ما سبقت إلى مثله » (٤) . ويطنب شمس الدين الشهرزورى

---

(١) رسالة العشق ، ص ٢٢ .

(٢) يلمح السهروردى فى المشارع والمطارحات (من مجموعة فى الحكمة الالهية ، المجلد الأول ، استانبول ، ١٩٤٥ ، ص ١٩٥ ، حاشية ٢ — ٣) الى مخطط ابن سينا الخاص بحكمة « المشرقيين بقوله : « ولهذا صرح الشيخ أبو على (ابن سينا) فى كراريس نسبها الى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة بأن البسايط ترسم ولا تحد ، وهذه الكراريس وان نسبها الى المشرق فهى بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة . الا أنه ربما غير العبارة أو تصرف فى بعض الفروع تصرفا لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به ، ولا يتقرر به الاصل المشرقى المقرر فى عهد العلماء الخسروانية . فانه هو الخطب العظيم ، وهو الحكمة الخاصية » .

(٣) حكمة الاشراق (من مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق شهاب الدين السهروردى ، تصحيح وتقديم هنرى كوربان ، ١٩٥٢ ، ص ١٣) . ينبغى الاشارة الى ان أول من نبه الى الجانب الاشراقى او الصوفى فى فلسفة ابن سينا هو نلينو فى : Rivista degli Studi Orientali, (1925), p. 433. وهو ما يقره عليه هنرى كوربان . راجع مجموعة دوم مصنفات ، ص ١٦ — ١٨ .

(٤) المشارع والمطارحات ، فى مجموعة دوم ، ص ٥٠٥ .

(توفى ١٢٨٠ م) فى مدح هذا الكتاب « المخزون بالعجائب ، المشحون بالنكت الغريبة والفوائد ، التى لم تر على بسيط الأرض أعظم منه ولا أشرف وأصح وأتم وأنفس فى العلم الإلهى وغيره »(١) .

فإذا تساءلنا عما يميز الطريقة المشائية عن الطريقة الإشراقية التى يتوافر عليها السهروردى فى « حكمة الإشراق » بخاصة ، تبين لنا أن الطريقة الأولى تعنى بالبحث النظرى ، فى عرفه ، وأن دعاتها من المشائين إنما ألحقوا بها الكثير من الشوائب ، وقصروا عن إدراك شأو واضعها « المعلم الأول » . فالحكيم الإشراقى مدعو إذن إلى ذكر لب قواعد « المعلم الأول » وتنقيحها ، دون الالتفات إلى ما لحق بها على يد المشائين من قشور (٢) . ويروى السهروردى فى « التلويحات » خبر لقاء جرى فى المنام بينه وبين أرسطو « غياث النفوس وإمام الحكمة المعلم الأول » ، استنطقه فيه عن حقيقة العلم ومعانى الاتصال والاتحاد ، وعن فلاسفة الإسلام والمتصوفة « الذين لم يقفوا عند العلم الرسمى بل جاوزوا إلى العلم الحضورى الاتصالى الشهودى ، « فكانوا على وجه التحقيق الفلاسفة والحكماء حقا » (٣) . وهو مدعو كذلك إلى الجهر بأن هذه « الحكمة العتيقة » التى أخذوا بها لا تختلف فى شتى أشكالها الأرسطوطالية والأفلاطونية واليونانية والفارسية القديمة . فأصولها ترقى إلى « إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون » » ومن ورائه إلى « والد الحكماء هرمس (. . .) وعظماء الحكماء وأساطين الحكمة ، مثل أنبا دقليس وفيثاغورس وسواهما » (٤) . وعليها تبنى أيضا « قاعدة الشرق

---

(١) مقدمة كتاب حكمة الاشراق ، فى مجموعة دوم ، ص ٧ . وقارن نزهة الارواح ، مخطوط فاتح ٤٥١٦ . حيث يعد الشهرزورى السهروردى « وحيد الاعصار وفريد الدهور » ويقول انه فى حكمة الاشراق : « ما سبقه أحد قبله ولا يلحقه أحد بعده الا من شاء الله .. ولا يعرف هذا الكتاب حق المعرفة الا صديق » وانه جمع فيه بين الحكمتين البحثية والذوقية .

(٢) راجع التلويحات ، فى مجموعة فى الحكمة الالهية ، ص ٢ .

(٣) التلويحات ، ص ٧٤ .

(٤) راجع حكمة الاشراق ، ص ١٠ و ١١ . ويضيف السهروردى الى هذين =

فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاشتر وبزرجمهر ومن قبلهم » ، كما يقول .

يجب أن نفهم من الحكمة البحثية إذن الحكمة المشائية . فهى طريقة حسنة لمن لم تهبط عليه « سوانح نورانية » ، لا تكتمل الحكمة الحقة بدونها . والسهروردى فى بسطه للطريقة المشائية فى مؤلفاته « البحثية » « كالتلويحات » و « اللمحات » و « المقاومات » و « المشارع والمطارحات » لا يكتفى بالعرض والتحليل ، بل يستهدف التنقيح والاستدراك أيضا : وغرضنا الرئيسى فى هذه الدراسة هو الإشارة إلى مآخذه الكبرى على الطريقة المشائية التى نجملها منثورة فى شتى مؤلفاته من جهة ، وتقويم مدى أمانته فى ذكر « لب قواعد المعلم » الأول الذى يتجرد للرد على المشائين (المسلمين) باسمه من جهة ثانية .

١ — من هذه المآخذ حصره المقالات العشر فى خمس ، هى الجوهر والحركة والاضافة والكمية والكيف ، واعتباره مقولات متى وأين والملك والوضع ضروبا من الاضافة ، ومقولتى الفعل والانفعال ضربا من الحركة . ففى الحقيقة كما يقول : « متى وأين والملك والوضع لا تعقل إلا وأن تعتمل الإضافة قبلها . . . والفعل والانفعال حركة تضاف تارة إلى الفاعل وأخرى إلى القابل » (١) . ويشير فى كتاب « المشارع والمطارحات » إلى حصر ابن سهلان الساوى فى كتاب « البصاير » للمقولات فى أربع ، هى الجوهر والكم والكيف والنسبة ، فيرفضه لإسقاطه الحركة التى لا تدخل تحت مقولة الجوهر ولا مقولة الكم ولا الكيف ولا النسبة (٢) ويورد ، على حصره للمقولات فى خمس ، حججا

= الحكيمين الأخيرين اسمى أغاثاذيمن واسقلينوس (اسقلابيوس) اللذين يعتبرهما أستاذى أرسطو . ويشفع بهذه اللائحة « القدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين والهند وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما » . المشارع والمطارحات ، ص ٤٩٣ وقارن التلويحات ، ص ١١١ والمشارع ، ص ٥٠٣ .

(١) التلويحات ، ص ١١ — ١٢ . قارن المشارع ، ص ٢٧٨ .

(٢) المشارع ، ص ٢٧٨

وشواهد شتى فى كلا « التلويحات » و « المشارع » متذرعا فى خروجه على العرف الذى درج عليه « الجمهور » بذريعتين :

الأولى أن « الفضلاء من شيعة المشائين » يعترفون بأنه لا برهان لهم على الحصر (١) .

والثانية : أن المقولات ليست مأخوذة من المعلم الأول ، أرسطاطاليس بل « عن شخص فيثاغورى يقال له أرخوطس » (٢) . وأرخوطس هذا ، دون شك ، هو الفيلسوف والرياضى الصقلى الذى تعرف إليه افلاطون لدى زيارته الأولى إلى صقلية سنة ٣٨٨ (٣) . ومع أن القدماء اختلفوا فى عدد المقولات فقد زاد ابن سينا عن عددها المتعارف فى المقالة الثانية من الفن الثانى من منطق « الشفاء » ، حيث يسوق الأدلة على « أنها عشرة ، لا تدخل تحت جنس ، ولا يدخل بعضها فى بعض ، ولا جنس خارج عنها » (٤) .

وتتردد عند السهروردى أصداء لبعض الآراء التى يدحضها ابن سينا فى هذا المقام دون تسمية أصحابها . ويفيض فيلسوفنا القول فى المقولات فى « المشارع والمطارحات » ، على طريقة المشائين فى الغالب ، وإن كان يناقشهم فى بعض الجزئيات معتذراً عن ذلك « بأن العادة جرت بايرادها والقول فيها » . وإلا فعنده أن البحث فى المقولات وفى عددها غير ذى غناء ، « فإنها قليلة الفائدة فى العلوم جدا ولا يضر التقصير فيها (٥) .

٢ — وبالإضافة إلى هذا المأخذ ، فللسهروردى مآخذ منطقية أخرى على المشائين ، نذكر منها « هدمه لقاعدة المشائين فى التعريفات »

---

(١) المشارع ، ص ٢٨٤ والتلويحات ، ص ١٢ .
(٢) التلويحات ، ص ١٢ .
(٣) راجع : Diogenes, Laertis, VIII, II, 4.
(٤) راجع الشفاء ، المقولات ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٥٥ ومقدمة الدكتور ابراهيم مدكور ، ص ٩ .
(٥) المشارع ، ص ٢٨٤ .

فالمشاءون يأخذون الذاتى العام ، أى الجنس ، والذاتى الخاص ، أى الفصل ، فى تعريف الشيء . ولما كان الذاتى الخاص هذا غير معلوم عندمن يجهله ، فاقحامه فى التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لايتوصل إليه إلا بالمعلوم . ثم لو افترضنا أنه اتفق للمعرف الإلمام بهذا الذاتى أو الخاص أو الفصل ، فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا يعرف الشيء إلا به ؟ فتكون المعرفة بالشيء آنذاك ممتنعة ، وكذلك تعريف الشيء (١) .

ولا تصدق هذه الحجة على الاعراض وحسب ، بل على الجوهر أيضاً . فللجواهر عند المشائين (بما فى ذلك النفس والمفارقات) فصول ذاتية عندهم ، فاستحال تعريفها إذن . أما الأعراض ، كاللون مثلا فتدرك بالحس دون سواه ، وصورتها فى الحس لا تختلف عن صورتها فى العقل ، فلم يكن لها تعريف أصلا . فلزم عن كل ذلك أن المشائين « أوجبوا ألايعرف شئ » (٢) ، كما يقول ، مادام اساس جميع المعارف عندهم التعريفات ، وكانت التعريفات مستحيلة ، كما رأينا .

٣ – ويأخذ السهروردى على المشائين تعريفهم الجوهر بالموجود لا فى موضوع ، مخالفين فى ذلك القدماء الذين عرفوه بالموجود لا فى محل(٣) . والتعريف الثانى أعم عنده ، لأن التعريف الأول يصدق على كلا الجوهر والصورة ، فلم يكن تعريفا مانعا ، بينما

---

(١) حكمة الاشراق ، ص ٢١ .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ٧٣ .

(٣) يبدو ان السهروردى يعنى بالقدماء أرسطو وأصحابه . ويعرف ارسطو الجوهر فى المقولات (الفصل ٥) « بالذى لا يقال على موضوع ولا يوجد فى موضوع » . راجع الترجمة العربية فى منطق أرسطو ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، الجزء الاول ، ص ٧ . وفى أشهر التفاسير ان المقول على الموضوع هو الخاصة الذاتية ، والموجود فى الموضوع هو العرض . راجع مثلا المقولات من الشفاء ، ص ٢٣ . وواضح ان العرض هو مايقتضى المحل أو الموضوع دون سواه ، فكان التعريف الذى يورده السهروردى مما يصح على العرض دون الجوهر ، بحسب المذهب الارسطوطالى . راجع ماجد فخرى ، ارسطوطاليس المعلم الاول ، بيروت ، ١٩٥٨ ، ص ٢٥ .

التعريف الأول يصدق على الجوهر دون سواه . فالصورة لا تكون فى موضوع « لافتقار المحل إليها » (١) . أما الجوهر فلا محل له أصلا .

وقد يضيف المشاؤون إلى تعريفهم السابق قولهم إن الجوهر موجود « فى شيء ليس كجزء منه ، وعندها يخرج من هذا التعريف كلا العقل والعالم بأسره . فالعقل والعالم بأسره ليسا موجودين « فى شيء ليس كجزء منه » . والاعراض ، وهى نقيض الجواهر ، موجودة فى شيء لا كجزء منه ، فصح أنها جواهر ، وهو خلف (٢) .

ويلحق بهذا المأخذ قسمة المشائين الجواهر إلى ثلاثة أقسام : هى الأشخاص والأنواع والأجناس . وهم مجمعون على أن الأشخاص موجودة ، دون الأنواع والأجناس ، فاستحال أن تكون الأنواع والأجناس جواهر إذن (٣) . فإذا أضافوا إلى خاصية الجوهر كونه مقصودا بالإشارة الحسية أو العقلية ، وقعوا فى خطأ جسيم ، وهو أن المفارقات والجواهر الكلية لا تصلح عليها الإشارة الحسية ، والجواهر الجسمانية لا تصلح عليها الإشارة العقلية (٤) .

ومثل ذلك يصدق على قولهم إن من خواص الجوهر أن وجوده لذاته لا لغيره ، وهو ما يصح على الأفراد التى لا محل لها . أما الصور والكليات ، أو الأنواع والأجناس التى سبقت الإشارة إليها ، فهى جواهر ، مع

---

(١) المقاومات ، ص ١٢٩ . ويبدو أن السهروردى يعنى بالمحل هنا المادة التى لاتحتاج الى الصورة لكى توجد .

(٢) يورد ابن سينا فى المقولات (ص ٢٨) « رسم » العرض كما يلى : « الموجود فى شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو » . وهو يميز بين الجواهر والاعراض تمييزا تاما .

(٣) المقاومات ص ١٣١ ـ ٣٢ . ميز المشاؤون بين الجوهر الأول والجوهر الثانى ، كما هو معروف . والاجناس والانواع هى من الجواهر الثوانى ، دون الاشخاص أو الجواهر الاول . وهذا مذهب أرسطو أيضا ، راجع ماجد فخرى ، ارسطوطاليس ص ٢٥ .

(٤) المشارع ، ص ٢٣٢ .

أن وجودها لغيرها مادامت غير قائمة بذاتها (١) . وقد أسهب السهروردى فى بسط مآخذه الجزئية على المشائين فى باب الجوهر بغية التدليل على تناقضهم ليس إلا . ومن يتصفح مذهبه فى الجوهر فى « حكمة الإشراق » بخاصة يتبين أنه يريد به معنى مفارقا للوجود وأعم منه إلى حد ما . فهو عنده « كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل » (٢) فكان إذن أحد « الاعتبارات العقلية » التى تشمل الوجود والعلم والماهية والإضافة وما شابه دون أن تخصص بالوجود العينى (٣) .

ونحن نرى أن كلامه على الجوهر ، إن فى معرض النفى أو الإثبات ، لايخلو من تشويش . فبعض ما يقوله على الجوهر يصح بالفعل على العرض ، بحسب المذهب المشائى العام ، كما رأينا ، وتعريفه للجوهر الآنف الذكر أقرب إلى مفهوم الفعل والكمال (أى الـ entelecheia) فى المذهب الأرسطوطالى الذى يقابله مفهوم القوى أو الاستعداد ، فى هذا المذهب .

٤ — وينقض السهروردى بنداً رئيسيا من بنود المذهب المشائى ، هو تركيب الجواهر من الهيولى والصورة ، تمهيدا لقوله بصدور الأشياء جميعا عن « نور الأنوار » . ولما كان غرضنا فى هذه الدراسة بسط مآخذه على المشائين ، فلن نخوض فى الجوانب الإيجابية من مذهبه النورانى أو الإشراق الذى يرد فيه كل شيء إلى مبدأ واحد هو النور الذى عنه يفيض كل شيء (٤) . ونكتفى بإيراد الحجج التى يسوقها فى إبطال ثنائية الهيولى والصورة عند المشائين .

وضع المشاؤون الهيولى ، عند السهروردى ، لتكون القابل للاتصال

---

(١) المشارع ، ص ٢٢٢ .
(٢) حكمة الاشراق ، ص ٧٠ .
(٣) حكمة الاشراق ، ص ٦٤ الخ .
(٤) راجع حكمة الاشراق ، ص ١٠٦ الخ .

والانفصال الذى يتميز به الجسم ، وأنكروا أن يكون المقدار داخلا فى معرفة حقيقة الأجسام . وحججهم على ذلك واهية ، لأن الاتصال يقال على الصلة بين الجسمين ، فكان إذن مفارقا للجسم ، خلافا للمقدار الذى لا ينفصل عنه . فحقيقة الجسم هى أنه « مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير » (١) .

فالجسم المطلق عبارة عن المقدار المطلق : والأجسام الخاصة عبارة عن المقادير الخاصة . فالشمعة مثلا قد تتبدل أحوالها المختلفة عند الذوبان ، إلا أن مقدارها لا يتبدل أبداً ، فلزم عن ذلك ان جسم الشمعة ليس إلا نفس المقدار (٢) .

ولايجدى فى دفع هذا الرأى أن يقال إن الأجسام تتفق بالجسمية وتختلف بالمقدار ، ما دام اختلاف هذه الأجسام فيما بينها إنما هو اختلاف بالمقدار ، سواء عنينا به الجسم المطلق أم الجسم الخاص : فإذا صح أن « الجسم ليس إلا نفس المقدار » ، لم يكن للقول بالهيولى ، وهى من مقومات الجسم فى المذاهب المشائية ، مبرر إذن .

ومما يخصص الهيولى ويكسبها صفة الوجود عند المشائين الصورة التى يوردون على وجودها حججا مختلفة يتناولها السهروردى تباعا ويدحضها . ١ - منها أن وجود الصورة مرادف لوجود المادة التى تتقوم بها . ٢ - ومنها أن الهيولى لا توجد مجردة عن الصورة ، إذ لو تجردت للحقت بها الكثرة أو الوحدة (وكلاهما صورة) .
٣ - ومنها أن الأجسام لا تتقوم بالأعراض ، فوجب أن تتقوم بالصور (٣) . وكل ذلك باطل عند السهروردى : ١ - فملازمة الصورة للهيولى لا تعنى ضرورة أنها علة وجودها ، ٢ - ولحاق الكثرة

---

(١) حكمة الاشراق ، ص ٧٥ .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ٧٥ . قارن ما ذهب اليه ديكارت من تكافؤ الجسم والامتداد أيضا ومثال الشمعة الذى يضربه فى : Méditations II

(٣) حكمة الاشراق ، ص ٨٠ الخ .

أوالوحدة بالهيولى ، إذا تجردت ، اعتبار عقلى لايستدعى حلول الصورة فيها . ٣ - والأعراض شرط من شروط تخصص الجوهر ، والأعراض ما يخصص النوع وبه يتشخص . « فالحقيقة النوعية لا توجد مجردة قط بل متشخصة فى الأعيان» ، فكان للأعراض إذن « مدخل فى وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط » ، (١) وهذا معنى تقوم الشيء بها . أضف إلى ذلك أن الأعراض تدخل فى جواب « ما هو الشيء » ، أى فى تحديد ماهيته ، فكانت إذن من مقومات هذا الشيء ، وسقطت حجة المشائين أن الصور دون الأعراض هى ما يتقوم به الشيء :

٥ - ومن أهم مآخذ السهروردى على المشائين طائفة تدور على مسألة الإدراك أو العلم . فهو ينكر أولا ، فى هذا المقام، المقدمة المشائية القائلة إن التجرد عن المادة هو علة إدراك الشيء ، ويضع على نقيض ذلك أن النورانية هى تلك العلة . فلما كانت جميع الأشياء تصدر عن النور وترد إليه ، كان إدراكنا لها منوطا بمقدار النور الذى يدخل فى تركيبها : « فنور الأنوار » الذى تصدر عنه جميع الموجودات نور محض ، فكان أظهر الأشياء وأعرفها ولم يفتقر إلى تعريف أصلا . أما الموجودات المعلولة المركبة من نور وظلمة ، فانما يتفاوت إدراكنا لها تبعا لغلبة النور على الظلمة فيها . ومن الحجج التى يوردها على المشائين أنه لو صحت دعواهم أن التجرد عن المادة هو علة الإدراك لوجب أن الهيولى مدركة لذاتها ، مادامت ، من حيث هى هيولى ، مجردة عن أى مادة أخرى عندهم (٢) .

وينكر ثانيا قول المشائين ، جريا على سنة أرسطو ، أن إدراك الشيء هو أن يصير المدرك نفسه صورة ذلك الشيء (٣) . فبطلان هذا القول عنده ظاهر من عدة وجوه .

---

(١) حكمة الاشراق ص ٨٥ .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ١١٥ .

(٣) المشارع ، ص ٤٧٤ الخ . يذهب ارسطو فى كتـاب النفس (٣ ، ٤٢٩ أ ٤٣٠ ب) الى أن « المعرفة بالفعل هى وموضوعها شىء واحد » ، وان الصورة هى =

منها أن الشيء لا يصير شيئا آخر بعينه قط . فالصورة والنفس قبل الإدراك وبعده شيئان اثنان ، والنفس المدركة لا تتجدد دونما بتجدد الإدراك ، « بل هي شيء واحد ثابت قبل الصورة ومعها وبعدها .. فإنك أنت أنت مع الإدراك ودون الإدراك » (١) .

ولا يجدى فى هذا الباب التذرع بما ذهب إليه المشاؤون من أن الإدراك يحصل لدى اتحاد النفس أو اتصالها بالعقل الفعال (كما رأى كلا الفارابى وابن سينا) . فهذا القول مردود للحجة السالفة من جهة ، ولأن النفس إما أن تتصل لدى الإدراك بجزء من العقل الفعال دون جزء فتدرك شيئا دون شيء آخر ، فيكون العقل الفعال إذ ذاك متجزئا ، وإما أن تدرك جميع الأشياء لدى إدراكها شيئا ما ، وهو خلف . وهو يشير فى هذا المقام إلى ما أخذ به « قوم أشد بحثا من هؤلاء ، من أن من طبيعة المفارقات أن تدرك ذاتها لأن ما كانت صورته فى الذهن تحاكى صورته خارج الذهن ، كان مدركا لذاته ومدركا لغيره لانعدام العوائق المادية التى تحول دون اتحاده بصورة المدرك ، سواء كانت هذه الصورة ذاته أو غيرها . « فكل ما يعقل وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها فله أن يعقل ذاته وغيره (٢) ، كما يقول . إلا أن القول الثانى فى إدراك المفارقات لذواتها ولسائر الأشياء مردود أيضا ، لأنه يفترض أصلا « مقارنة الصورة » ، التى ينكرها السهروردى كشرط من شروط الإدراك ، كما مر .

ويتطرق هذا الفيلسوف من إدراك النفس الأشياء إلى إدراكها لذاتها ، فيذهب إلى أن النفس تدرك ذاتها لا بواسطة أو مثال ، ناسجا على مثال كلا أفلوطين وابن سينا فى استحالة غروب النفس عن إدراك ذاتها قائلا : « وأنت لا تغيب عن ذاتك وعن إدراكك لها (...)

= ما يتحد بالنفس فى فعل الادراك الحسى والعقلى معا . ويبنى على أفلاطون لقوله ان النفس هى « محل الصور » او مستودعها ، لدى فعل الادراك .

(١) المشارع ، ص ٤٧٥ .

(٢) المشارع ، ص ٤٧٦ .

فيجب أن يكون إدراكك لها لنفسها كما هي ، وألا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك (...) فإذا تفحصت فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئا مدركا لذاته وهو أنائيتك » (١) : فلم تفتقر اذن فى ادراك ذاتك إلى مثال أو صورة يكون بمثابة أمر زائد على هذه الذات ، بل كانت أنائيتك نورا مجردا ومدركا لنفسه :

من ادراك النفس لذاتها يتطرق المرء إلى إدراك ما هو فوقها . وهو ما نبه السهروردى عليه أرسطو حين ظهر له فى « مقام جابَرْصَا » موعزا إليه « أن يبحث الإنسان أولا فى علمه بذاته ، ثم يرتقى إلى ما هو أعلى » (٢) : وهو فى هذا الارتقاء لا بد أن ينتهى إلى إدراك « نور الأنوار » أو واجب الوجود . فهذا الواجب لما كان « النور المحيط والنور المقدس والنور الأعظم ، كان أظهر الأشياء لذاته وكانت جميع الأشياء مدركة له ، إذ « لا يحجبه شيء عن شيء » . (٣) والمشاؤون يرون أن إدراك واجب الوجود لذاته عبارة عن تجرده عن المادة وعن عدم غيبته عن ذاته » ، (٤) مردفين أن علمه بذاته علة وجود الأشياء عنه ، وعلى هذه المقدمة عند السهروردى مآخذ شتى : ١) فإذا كان علم الواجب علة وجود الأشياء ، تقدم هذا

---

(١) حكمة الاشراق ، ص ١٢٢ والمشارع ، ص ٤٨٤ والتلويحات، ص ٧٠ — ٧١ : قارن أثولوجيا ، فى افلوطين عند العرب ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ١١٦ : « فلذلك لا يقدر أحد جسمانى أن ينظر الى تلك الصورة (أى صورة العالم العقلى) كنه منظرها للعلة التى ذكرناها آنفا : فاذا أردت أن تنظر الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وكن كأنك نفس بلا جسم ، ثم انظر الى تلك الصورة كأنها شىء واحد لا اختلاف فيه » . قارن الاشارات والتنبيهات ، القسم الثانى ، ص ٣١٩ — ٣٢٠ : « ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغيب عن وجود ذاتك ؟ » ويردف ابن سينا على وجه أقرب : « بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ؟ أتبوسط تدرك أم بغير وسط ؟ وما أظنك تفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا وسط . فبقى أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط » الاشارات ، ص ٣٢١ :

(٢) المشارع ، ص ٤٨٤ والتلويحات ، ص ٧٤ :

(٣) حكمة الاشراق ، ص ١١٢ . والمشارع ، ص ٤٨٤ والتلويحات ، ص ٧٠–٧١ :

(٤) حكمة الاشراق ، ص ١٥١ وقارن الشفاء (الالهيات) ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٣٥٦ :

العلم عليها وعن « عدم الغيبة عن الأشياء » الذى لابد أن يتلو تحققها ؛ ٢) ولمّا كان معلوله (أى العالم) غير ذاته لزم أن يكون علمه بذاته غير علمه بالعالم ، فدخل عليه التركيب من جراء هذا العلم وهو محال ؛ ولا يجدى المشائين فى هذا المقام ما ذهبوا إليه من « أن علمه بلازمه منطو فى علمه بذاته » ، (١) لأن هذا العلم ، شيمة التجرد عن المادة وعدم الغيبة عن الذات ، أمر سلبى ، فكيف يندرج العلم بالأشياء ، الذى هو أصل الوجود ، فى السلب ؟ أى كيف تكون علة الأشياء سلباً وحسب ؟ « فإذا كان جيم غير باء » ، كما يقول « فسلب ما كيف يكون علماً بهما وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام » ؟ (٢) .

وجواب السهروردى على مسألة العلم الآلهى التى احتدم حولها الجدل فى أوساط الفلاسفة والمتكلمين مدى عدة قرون ، كما هو معروف ، هو أن « علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته » . أما علمه بالأشياء « فكونها ظاهرة له ، إما بانفسها أو متعلقاتها التى هى مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية » (٣) . أى أن علمه بها ينبع من كونها مقومة بالماهية النورانية التى تستمدها أصلا منه ، أو اعتمادها على الجواهر المفارقة ، التى يدعوها الأنوار القاهرة أيضا ؛

ولن نتطرق إلى مآخذ السهروردى الفرعية الأخرى على المشائين ، إما لغموضها أو لارتباطها بمذهبه الخاص فى الإشراق . فقد تناول مسألة التناسخ فى « حكمة الإشراق » وبعض كتبه الأخرى دون أن يفصل فى الأمر (٤) ؛ وتناول مسألة المثل الأفلاطونية دون

---

(١) حكمة الاشراق ، ص ١٥١ والمشارع ، ص ٤٧٨ . وهذا القول يرجع الى قول ابن سينا فى الشفاء (الالهيات) ص ٣٥٩ : « ولانه (أى الواجب) مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له . وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها » .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ١٥٢ .

(٣) حكمة الاشراق ، ص ١٥٢ .

(٤) حكمة الاشراق ، ص ٢٠٢ (حاشية ١) و ٢١٨ . وقارن المشارع ، ص ٤٩٩ . والتلويحات ، ص ٨١ .

أن يتوافر على بيان حقيقتها الفلسفية ، كما جرت عادت المشائين ، متذرعا بالقول إنه « ليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقناعيات ، بل على أمر آخر » (١) ، أى على المعرفة الذوقية ، فى زعمه ، معتبرا أفلاطون أحد أئمتها . وأفرد فصلا خاصا « فى هدم قاعدة المشائين فى العكس » (٢) وفى مسائل منطقية فرعية أخرى ، ليس من المفيد الخوض فيها هنا ؛

ولابد فى ختام هذا البحث من تقرير حقيقة انفصال السهروردى عن المشائين العرب ، وعلى رأسهم ابن سينا ، ومداه ؛ والمتأمل مليا فى هذا الانفصال يتبين دون عناء أنه لا يعدو فى الغالب الشكل ، اللهم اذا استثنينا العامل الذوقى ، أى المكاشفة التصوفية التى استمدها عن أئمة التصوف « وهم الفلاسفة والحكماء حقا » (٣) عنده . فبينما يتحدث ابن سينا وأصحابه مثلا عن صدور الأشياء عن واجب الوجود ، يتحـــدث السهروردى عن « نور الأنوار ، ومايصدر عنه » ، ويتمسك ، على غرار الشيخ الرئيس . بالقاعدة الفيضية القائلة « بأن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه أكثر من معلول واحد » ؛ وبينما يتحدث المشاؤون عن المعاد الروحانى والجسمانى يتحدث السهروردى عن « خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور » ؛ وبينما يتحدثون عن المركبات ، يتحدث هو عن البرزخيات الفاصلة بين عالمى

---

(١) حكمة الاشراق ، ص ١٥٦ .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ٥٨ .

(٣) التلويحات ، ص ٧٤ ، والمشارع ، ص ٥٠٢ ــ ٣ : « واما أنوار السلوك فى هذه الأزمنة القريبة ، فخميرة الفيثاغوريين وقعت الى أخى اخميم (أى ذى النون المصرى) ومنـــه نزلت الى سيار تستر (أى ســـهل التســـترى) وشـــيعته . واما خميرة الخسروانيين فى السلوك فهى نازلة الى سيار بسطام (أى أبى يزيد البسطامى) ومن بعده الى فتى بيضاء (أى الحسين بن منصور الحلاج) ومن بعـدهم الى ســيار آمل وخرقان (أى أبى الحسن الخرقانى) » .

النور والظلمة . فقد أخذ إذن ، على غرار المشائين ، بمذهب الصدور أوالفيض . إلا أنه استعاض عن مفهوم المفارقة، بمفهوم النور، وعن ثنائية الصورة والمادة عندهم ، بثنائية الظلمة والنور ، وعن الإدراك بتوسط الصورة ، أو المثال العقلى ، بتوسط المثال النورانى وهكذا .

وأبلغ من ذلك كله أن السهروردى إنما يجرد حملته هذه على المشائين باسم « المعلم الأول » ، وهو يضمر أن هؤلاء قصروا عن إدراك لب تعليمه ، وأن هذا التعليم لا يختلف أصلا عن تعليم أستاذه أفلاطون وعن « خميرة الحكمة العتيقة » التى ترقى الى « أبى الحكماء هرمس » . ويتبين ، لدى إنعام النظر فى هذا التعليم ، أنه لا يمت إلى أرسطوطاليس التاريخى إلا بصلة واهية . وأنه لايعدو ، فى الواقع ، أرسطو كتاب « الربوبية » ، أى أفلوطين أو « الشيخ اليونانى » الذى اختلطت شخصيته الفلسفية ، كما هو معروف ، بشخصية « المعلم الأول » فى الأوساط الفلسفية العربية . ويبقى مع ذلك أن السهروردى يعتبر أفلاطون ، دون أرسطو ، « إمام الحكمة ورئيسها » وقطبا من أقطاب تلك « الحكمة العتيقة » التى ترقى من وراء الفلاسفة المتصوفة المسلمين إلى هرمس وحكماء فارس والأنبياء . وعلة إكباره لأفلاطون هى أن هذا « الحكيم المعظم » الذى كثيرا ما يعنى به أفلوطين أيضا ، إنما مزج الطريقة البحثية بالطريقة الذوقية ، خلافا للمشائين ومن لف لفهم ، فاستوفى بذلك شروط « التأله » الذى لا تكتمل الحكمة الأصلية بدونه .

أما الأسئلة المتعددة التى تثيرها هذه النظرة إلى أفلاطون الذى يلبس عند السهروردى شخصية صوفية غريبة ، فلا يتسع المقام للخوض فيها هنا ، لأنها تخرج عن الإطار الذى رسمناه لبحثنا هذا . فلنكتف بالتنبيه إليها وحسب .

الفصل
الثامن

حكمة الإشراق والفينومينولوجيا

بقلم : الدكتور حسن حنفي

أولا : فلسفة الحضارات المقارنة :

لايعنى عقد مقارنة بين اتجاه فلسفى فى الحضارة الإسلامية واتجاه آخر مشابه له فى الحضارة ، الغربية أن حضارتنا الإسلامية القديمة قد وصلت إلى آخر ماوصلت إليه الحضارة الغربية الحديثة ، بدافع من الفخر بالماضى والاعتزاز به الذى هو فى الحقيقة انسلاخ عن واقعنا الفكرى المعاصر ورضاء عن الذات التى تجد عزاءها فى الماضى (١) ، بل يعنى إمكانية وجود نفس الحلول لنفس المشكلات فى حضارتين مختلفتين ، وأن هناك حقائق فلسفية عامة يمكن للمفكرين من حضارات مختلفة الانتساب إليها والاتفاق عليها دون أن تكون مجرد وجهات نظر خاصة مرتبطة بعصر معين أو بمزاج خاص ، وأن دراسة الحضارات المقارنة تؤدى إلى وجود نفس المشكلات والوصول إلى نفس النتائج ، كأن الحقائق واحدة ، والروح البشرى واحد ، وكأن الحدوس الفلسفية واحدة تتكرر على فترات متفاوتة من الزمان ، على مايقول برجسون . فما حدث فى الحضارة اليونانية من قبل حدث أيضا فى الحضارة الأوربية ، فحين وضع أفلاطون أساس المثالية ، وأرسطو أساس الواقعية وسقراط واقعة الكوجيتو على لسان كاهنة معبد دلفى « اعرف نفسك بنفسك » ، حدث نفس الشىء فى العصر الوسيط ، فظهرت فيه التيارات المثالية الأفلاطونية ـ أفلوطين أوغسطين ، بونافنتير ، القديس برنار .. إلخ ، كما ظهرت التيارات الواقعية لتوما الإكوينى ، ودون اسكوت ، ووليم أوكام ... الخ ، وظهرت

---

(١) انظر رفضنا لهذا الاتجاه الى الاعتزاز بالماضى فى : « موقفنا من التراث الغربى » ، الفكر المعاصر ، يناير سنة ١٩٧١ ، «جارودى فى مصر» ، الكاتب ، يناير سنة ١٩٧٠ .

أيضا اتجاهات ترمى إلى إثبات وجود الذات والنفس أولا كما هو الحال عند أوغسطين . وقد حدث ذلك أيضا فى الحضارة الأوربية عندما نشأ التيار العقلى ابتداء من ديكارت والتيار التجريبي ابتداء من بيكون ثم التيار الذاتى ابتداء من الكوجيتو الديكارتى وعند مين دى بيران وهوسرل وبرجسون وفى الفلسفة الوجودية المعاصرة .

وحكمة الإشراق والفينومينولوجيا كلاهما تضع نفس المشكلة ، وهى إلى أى حد يمكن الجمع بين منهج النظر ومنهج الذوق على ما يقول السهروردى ، أو بين الاتجاه العقلى والاتجاه التجريبى على مايقول هوسرل ؟ وذلك من أجل إقامة منهج واحد ، هو المنهج الإشراقى أو المنهج الشعورى الذى يجمع بين النظر والذوق كما هو الحال فى حكمة الإشراق ، أو بين العقل والواقع فى التجربة الحية كما هو الحال فى المنهج الفينومينولوجى . فالسهروردى فى الحضارة الإسلامية ، وهوسرل فى الحضارة الغربية ، كلاهما يقوم بنفس المهمة وهى إيجاد وحدة المنهج : عاش السهروردى فى القرن السادس الهجرى ولكن إذا استثنينا القرنين الأول والثانى باعتبارهما عصر الترجمة فى الفلسفة ، أو الفترة التى ظهر فيها الزهاد والعباد ، والنساك ، والبكاؤون فى التصوف ، أو تلك التى ظهرت فيها البوادر الأولى فى التشريع ، أو النظريات الأولى فى علم الكلام ، وجدنا أن السهروردى قد عاش فكريا فى القرن الرابع من تطور الحضارة الإسلامية فى نهاية فترتها الأولى تقريبا(١) ، وهو العصر الذى اكتمل فيه علم الكلام على يد الإيجى ، واكتملت فيه الفلسفة على يد ابن رشد ، واكتمل فيه التصوف على يد ابن عربى ، واكتمل فيه أصول الفقه على يد الشاطبى فى القرن الثامن . أتى السهروردى بعد أن تم الفصم المنهجى فى الحضارة الإسلامية بين منهج النظر عند المتكلمين

---

(١) نحن نقسم تطور الحضارة الاسلامية الى فترتين : الأولى وتشمل القرون السبعة الأولى التى نشأت فيها الحضارة الاسلامية وتطورت واكتملت ، والثانية وتشمل القرون السبعة التالية التى عاشت فيها الحضارة الاسلامية على الفترة الاولى أو تعيشت منها ، وهو عصر الشروح والملخصات والمعاجم والموسوعات . ونحن الآن فى نهاية الفترة الثانية وعلى مشارف الفترة الثالثة ابتداء من عصر الاحياء فى القرن الماضى .

والفلاسفة ومنهج الذوق عند الصوفية(١). ، الأول منهج عقلي والثاني منهج قلبي ، الأول يقوم على الاستدلال والبرهان والقياس ، والثاني يقوم على الإلهام والكشف والرؤية الباطنة . وقد تنازع هذان المنهجان معا الحضارة الإسلامية ، كل منهما يود أن يعتبر نفسه ممثلا لها ومعبرا عن جوهرها ، حتى أتى السهروردي وأراد القضاء على هذا الفصم المنهجي ، ووحد بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد وهو الذي عرضه في حكمة الإشراق .

أما هوسرل (٢) فقد أتى أيضا بعد أربعة قرون من الزمان منذ ابتداء الشعور الأوربي في القرن السابع عشر عند ديكارت إذا اعتبرنا القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وهما قرنا الإصلاح الديني وعصر النهضة وظهور الاتجاه الإنساني ، البدايات الأولى للشعور الأوربي ، كما كان القرنان الأول والثاني الهجريان البدايات الأولى للحضارة الإسلامية .

كانت نقطة البداية في الفلسفة الأوربية ، على ما يصف هوسرل ، الكوجيتو الديكارتي ، ثم خرج منه تياران متعارضان في خطين متفرجين : الأول إلى أعلى وهو التيار العقلي الذي يمثله الديكارتيون واسبينوزا وما لبرانش وليبنتز ، والثاني إلى أسفل وهو التيار التجريبي الذي يمثله بيكون والفلسفة الإنجليزية التقليدية عند لوك وهوبز وهوم وجون ستيوارت مل . وقد ساعد على تعارض هذين الاتجاهين ثنائية ديكارت المتعارضة بين النفس والبدن . واستمر الصراع بينهما في الفلسفة الأوربية ، الأول عند المثاليين والثاني عند الواقعيين ، كما لم تنجح محاولات كانط والكانطيين بعده في التوحيد بينهما ، فقد وضع كانط الأول فوق الثاني وجعله شرطه في نظرة متجاورة دون أي تفاعل حقيقي بينهما ، كما وحد هيجل بينهما في مسار تاريخي أقرب

(١) مع أن الأصوليين والفقهاء استعملوا منهج العقل ، الا أن العقل عندهم طرف آخر للواقع ، وليس هو العقل المجرد عند المتكلمين والفلاسفة . لذلك يمكن تسمية منهج الأصوليين والفقهاء المنهج الواقعي كما يبدو في القياس الشرعي ومباحث العلل .

(٢) ادموند هوسرل : (١٨٥٩ – ١٩٣٨) .

إلى الشعر أو الأسطورة منه إلى الواقع متفاديا الوحدة الصورية فى فلسفة الهوية عند شلنج والمسار الذاتى الخالص فى نظرية العلم عند فشتة . أتى هوسرل وحاول إعادة هذين التيارين المنفرجين ، الصورى والمادى إلى الشعور ، ففقد صورية المنطق وماديته ووضع منطق الشعور وهو الفينومينولوجيا ، كما فقد صورية الفلسفة وماديتها ووضع فلسفة الشعور وهى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية . استطاع هوسرل إذن القضاء على ثنائية المعرفة فى الفلسفة الأوربية واكتشف عالم الشعور ، فهو ن هذه الناحية يقوم بنفس المهمة التى قام بها السهروردى فى الحضارة الإسلامية ، ألا وهى إيجاد وحدة المنهج بين العقلانية والتجريبية ووحدها فى التجربة الحية فى الشعور(١) .

ومن ناحية أخرى ، كانت حكمة الإشراق تطورا طبيعيا للفلسفة والتصوف على السواء . فقد بدأت الفلسفة ، بعد عصر الترجمة ، عقلية علمية عند الكندى . كما يتضح ذلك فى نظرية الحدوث وفى أعماله العلمية ، وكذلك انتهت عقلية علمية عند ابن رشد فى نقده لنظرية الفيض فى المعرفة والوجود ، وبلغت ذروتها فى الفلسفة الإشراقية عند الفارابى وابن سينا فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال التى مزجت قبل السهروردى بين الفلسفة والتصوف . ولكن هذا المزج كان خارجيا محضا ، فقد كان يكفى لابن سينا أن يضيف جزءا أخيرا فى الإلهيات عن المناسك والرؤى والنبوات والولايات كما فعل فى « الشفاء » و« النجاة » ، أو يخصص لذلك جزءا رابعا كما هو الحال فى « الإشارات والتنبيهات » ، بل إن « منطق المشرقيين » عند ابن سينا ، على غير ما يدل عنوانه ، أقرب إلى شرح للمنطق الأرسطى منه إلى وضع منطق ، للمشرقيين ، وقد لا يعنى ابن سينا من استعمال اللفظ إلا شراح أرسطو فى المشرق ، أى المناطقة المسلمين . أما التصوف فقد بدأ قلبيا خالصاً

(١) انظر مقالنا « الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الأوربية » ، الفكر المعاصر ، يناير سنة ١٩٧٠

Krisis, pp. 60-70. Enste Philo. I, 2w. Ab. Dri. Ab.

فى القرنين الأول والثانى يغلب عليه الطابع العملى أكثر مما يغلب عليه الطابع النظرى ، بل إنه لم يتعد فى هذه الفترة كونه علما للأخلاق الدينية الإسلامية . واستمر كذلك فى القرنين الثالث والرابع ، ولكنه انتهى فى القرنين الخامس والسادس إلى أن أصبح تصوفا نظريا يجمع بين الذوق والنظر كما هو الحال عند ابن الفارض وابن عربى وابن سبعين ، وكأن التجربة الصوفية الخالصة لم ترض إلا أن تعبر عن نفسها فى صياغات نظرية . فحين جاء السهروردى وجد البيئة الروحية مجهدة بعد أن اقترب منهج النظر والاستدلال من منهج الذوق والمكاشفة ، واقترب منهج القلب والعين الباطنة من منهج العقل والاستدلال النظرى ، ووحد بينهما فى حكمة الإشراق .

وكذلك كانت الفينومينولوجيا تطورا طبيعيا للشعور الأوربى برافديه : العقلانية والتجريبية ، فبعد انتصارات العقل فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، والقضاء على الخرافة والوهم والتحرر من إسار الماضى وسلطان الموروث ، وجعله مقابلا للواقع ؛ نحا العقل نحوا صوريا ، وذلك لأنه كان قد تأزم من كل مضمون سبق ، وانتهت الصورية إلى أن تحول العالم كله إلى حساب عقلى وإلى كم رياضى (١) . وأصبح العقل هو الروح الذى يسرى فى التاريخ والذى يحركه ، أصبح هو وعى الحياة وإرادتها الباطنة على ماهو معروف فى القرن التاسع عشر . ولكن مع بدايات القرن العشرين بدأت أزمة العقل ووضحت فى صوريته وفى تحويله الظواهر الحية إلى مجرد صور فارغة أو فى تحويل الظواهر النفسية إلى كم يقاس ، أو فى الشمول والعموم ونسيان الفردى والخاص . أصبح العقل معارضا للحياة التى تبدو فى الحدس والاتصال المباشر والطفرة والقفزة والخلق ورفض كل إمكانية للتنبؤ والمصادفة . ومن هنا رفض العقل وظهرت الحياة ، ونشأت فلسفات الحياة على ماهو معروف ابتداء من دلتاى ودريش حتى هوسرل ومين دى بيران ورافيسون

---

(1) Knisis, pp. 20-60. La philo. comme sc. rig., p. 117.

وبرجسون وجوبيوفوبيه ومونييه وبلوندل ووليم جيمس وجون ديوى وأو نامونو وأورتيجا ومعظم الوجوديين الروس . ومن ناحية أخرى بعد أن تم اكتشاف الواقع ورؤيته على أنه واقع مادى منذ عصر النهضة ونشأة العلم ، وسيادة النظرة العلمية حتى بلغت أوجها فى القرن التاسع عشر عندما أصبحت التجربة مصدر كل معرفة . وبعد الانتصارات التى حققها المنهج العلمى فى ميدان العلوم الطبيعية ، مد نشاطه إلى العلوم الإنسانية ، فنشأ علم النفس التجريبى ، وأصبح نموذجا يحتذى به فى العلوم الإنسانية ، التى يجب أن تتحول إلى علوم وضعية (١) . وفى أوائل هذا القرن بدأت مخاطر نقل مناهج العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية وقامت العلوم الإنسانية بالبحث عن مناهج مستقلة عن مناهج العلوم الرياضية ومناهج العلوم الطبيعية على حد سواء . فظهر نقد للتجربة وللاتجاه المادى بوجه عام ، وكشفت تجربة من نوع جديد هى التجربة الإنسانية أو التجربة الوجودية العامة التى هى أقرب إلى التجربة الصوفية منها إلى التجربة العلمية . نشأت الفينومينولوجيا حلا لأزمة العقل الصورى والواقع المادى والتوحيد بينهما فى الشعور ، فأصبح العقل تحليلا للتجربة الشعورية ، وأصبح الواقع واقعيا حيا فى الشعور .

تلك هى الظروف المتشابهة فى حضارتين مختلفتين، التى دعت إلى ظهور حكمة الإشراق والفينومينولوجيا والانتهاء إلى نفس الحلول ، والتى تبرر عقد مقارنة بينهما . ولا تعنى المقارنة وجود أوجه تشابه مستمرة بين السهروردى وهوسرل سواء فى طرح المشاكل أو تحليلها أو وضع الحلول لها أو الهدف من ذلك كله ، بل تعنى اختيار بعض المشاكل التى تعرض لها كل من الفيلسوفين مباشرة أو بطريق غير مباشر . لا تعنى المقارنة بالضرورة أوجه التشابه والاختلاف، بل قد تعنى أيضا إيجاد أوجه التشابه والاختلاف عن طريق المقابلة المستمرة بين الفيلسوفين . تشمل المقارنة إذن جوانب ثلاثة :

---

(١) Knisis, pp. 88-91. Easte Philo. pp. 157-73. La philo comme sc. rig. pp. 58-62.

(١) موضوعات موجودة عند الفيلسوفين وهي مادة المقارنة الأساسية ، مثل نقد كل منهما للاتجاه الصورى فى المنطق ، وموقف كل منهما من الفلسفة اليونانية وتفضيلهما أفلاطون «صاحب الأيد والنور» على مايقول السهروردى بالرغم من نقده لنظرية المثل ، وتحليل الذاتية عند كل منهما على أنه قصد متبادل عند هوسرل واشتياق عند السهروردى ، ونظرية الحدس عند كل منهما ، وموقفهما من الرمز والمادة والإحساس والتخيل . . . إلخ :

(٢) موضوعات موجودة عند هوسرل نحاول تلمسها عند السهروردى مثل تحليل الزمان الباطنى أو الكشف عن دور الآخر .

(٣) موضوعات موجودة عند السهروردى نحاول تلمسها عند هوسرل مثل الموجودات النورانية ، والموجودات المفارقة بوجه عام وكل ما يتعلق بالنور فى الجزء الثانى من حكمة الإشراق .

وبطبيعة الحال لا تدل المقارنة على أى اتصال تاريخى بين الفيلسوفين ، فهوسرل لم يقرأ على الإطلاق تراثنا القديم كما فعل سبينوزا ومالبرانش وليبنتز ، وكان غارقا فى المشكلة الكانطية بوجه خاص والفلسفة الأوربية بوجه عام . بل إنه يعتبر أحد منظرى الشعور الأوربى كما هو الحال عند برنشفيج وماكس فيبر وياسبرز ، ويضعه فى مقابل الحضارات الشرقية القديمة فإذا كان الشعور الأوربى عقلانيا كانت الحضارات الشرقية أسطورية ، وإذا كان الشعور الأوربى نظريا ، كانت الحضارات الشرقية عملية ، وإذا كان الشعور الأوربى يبحث عن الحقيقة لذاتها ويكافح فى سبيلها ، كانت الحضارات الشرقية مؤمنة بحقيقة مسبقة من أجل الهداية الدنيوية والنعيم الأخروى . والحضارات الشرقية عند هوسرل لا تشمل إلا الصين والهند ، ولا يشير إلى فارس أو إلى الحضارة الإسلامية ، ويعتبر الحضارة اليونانية جزءا من الحضارة الأوربية وبداية لها ويرى ذروتها فى هندسة أقليدس ونقطة أرشميدس ومثل أفلاطون أو منطق أرسطو . أما فلسفة سقراط فهى ردة إلى الشرق القديم بجوانبها الخلقية والعملية والدينية(١) .

---

(١) Krisis, pp. 5-8, p. 331.

ثانيا : خطأ نظرية المصدر الفارسي وعيوب المنهج التاريخي .

انتهت معظم الدراسات على حكمة الإشراق ــ وبخاصة تلك التي قام بها المستشرقون ــ إلى أنها فارسية الأصل ، واعتمدوا في ذلك على حجج عديدة نفندها حجة حجة ، وهي النتيجة التي تدخل ضمن نظرية المصدر الفارسي لتفسير نشأة التصوف الإسلامي . وهي نظرية في جملتها خاطئة ، ويرجع خطؤها أساسا إلى أخطاء المنهج التاريخي وتطبيقه على التصوف الإسلامي ، هذا المنهج الذي يقوم على الأثر والتأثر ، وعلى تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها الأصيل وإرجاعها إلى ظواهر سابقة عليها ، إما عن حسن نية لإيمان المستشرق بالمنهج

ويمكن أيضا مقارنة التكوين الفلسفي لكل منهما • كلاهما له ثقافة نظرية خالصة ، فقد درس السهروردي الفلسفة المشائية وكان أحد أقطابها وصنف فيها مؤلفاته الأولى : التلويحات ــ المقارمات والمطارحات ، وفي نفس الوقت كانت له ثقافة روحية أخرى وجدها عند اليونان : فيثاغورس وأنباذقليس وأفلاطون ، الذين يمثلون الجانب الاشراقي في الفلسفة اليونانية • فانتسب اليه ونقد الفلسفة المشائية التي كانت مطمعه ومطمحه في شبابه . ووجد أيضا ما يبغيه عند حكماء الفرس القدماء : زرادشت وماني وانتسبه الى هذا الجانب الاشراقي الذي وجده أيضا في حكمة الهند القديمة . ولكنه في النهاية وجد في التصوف الاسلامي بغيته فتتلمذ على يد عميد الدين الجيلي واعتبر التستري والبسطامي والحلاج من أئمة الاشراق •

اما هوسرل فقد درس الرياضيات وهو في سن الشباب ، وبخاصة علم الحساب ، وهاجم صورية الرياضة « في فلسفة الحساب » وأراد ارجاعها الى أسسها النفسية • ولكنه تحول بعد ذلك وهاجم النزعة النفسية في المنطق والرياضة كما اتضح ذلك في « بحوث منطقية » سنة ١٩٠٠ • واخيرا وضع اسس الفينومينولوجيا كعلم للشعور الخالص في « الأفكار » سنة ١٩١٣ • وكما اتصل السهروردي بالصوفية اتصل هوسرل بفلاسفة الحياة وعلى رأسهم : دلتاي وبرنتانو فاكتشف الشعور كتجربة معاشة وجوهرها القصد المتبادل بين الذات والموضوع .

واذا كان السهروردي مات شهيدا وهو في سن السادسة والثلاثين (ميلادية) فقد توفي هوسرل وهو في التاسعة والسبعين أي انه عاش ضعف حياة السهروردي ، ومع ذلك فقد ترك لنا السهروردي حوالي ثلاثة وأربعين مؤلفا ورسالة أهمها « حكمة الاشراق » • واذا كان السهروردي قد قضى معظم عمره في السفر والترحال بحثا عن العلم والعلماء ، فقد قضى هوسرل عمره متأملا باحثا واضعا لعلمه الجديد في مدينته الجامعية الصغيرة فريبورج في حياة زهد ونسك . واذا كان السهروردي . قد لقي من حقد الفقهاء وحسد العلماء مما أحنق عليه صلاح الدين فقد كان هوسرل معرضا لاضطهاد النازية ، ولكنه توفي قبل أن يبلغ الاضطهاد ذروته ، وأنقذت مكتبته من الدمار بعد تهريبها من فريبورج الى سفارة بلجيكا في برلين كما هو معروف في القصة المشهورة .

التاريخى الذى أثبت جدارته فى موضوعات حضارته الخاصة ، وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها وإرجاع الوحى والنبوة إلى مصادر تاريخية محضة فى ديانات الشرق القديم . وتقوم حجج هذه النظرية على الجنسية والمولد واللغة والمنطقة الحضارية والفرقة الدينية(١) .

فالسهروردى ، بالرغم من أنه ولد فى فارس ، إلا أنه ليس فارسى الأصل بل هو مسلم لاينتسب إلى فارس بقدر ما ينتسب إلى الإسلام ، وإلا لكان ابن سينا أيضا فارسيا والفارابى تركيا والكندى عربيا ، ولكان الحلاج والبسطامى والغزالى فرسا وابن رشد وابن عربى أندلسيين . لقد جمع الإسلام بين الشعوب ووحد بين الأجناس ، وصبت حضاراتها فى حضارة إسلامية واحدة ، والا لجاز الحديث عن الفلسفة التركية والفلسفة المصرية والفلسفة العراقية والفلسفة الشامية والفلسفة الحجازية فى حضارة لم تقم على الجنس أو القومية . كانت الشعوبية فى صدر الدولة الإسلامية ظاهرة سياسية (قيام الدولة الأموية على الجنس العربى ، والدولة العباسية على الموالى من الفرس والدولة العثمانية على الترك ... الخ) وليست بناء حضاريا ، وإذا كان السهروردى قد ولد فى سهرورد فى فارس فإنه قد توفى فى حلب فى الشام ، وليس محل ميلاده بأفضل من محل وفاته إذا أردنا النسبة للمكان . وقد كان العالم الإسلامى قديما يربطه دين واحد وتراث واحد وحضارة واحدة . ووجود بعض آثار الفكر الفارسى عند السهروردى كوجود آثار للبيئة

---

(١) أهم هذه الدراسات هى تلك التى قام بها هنرى كوربان فى مقدماته لمؤلفات السهروردى التى صدر منها حتى الآن جزءان : الأول مجموعة فى الحكمة الالهية ، استانبول، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ النشريات الاسلامية ١/١٦ ، جمعية المستشرقين الألمانية . ويشتمل هذا الجزء على : (١) كتاب التلويحات اللوحية والعرشية . (٢) كتاب المقاومات. (٣) كتاب المشارع والمطارحات . وسنشير اليه بالحرف I سنة ١٩٥٢

الثانى : مجموعة دوم مصنفات ، طهران (المعهد الفرنسى الايطالى) باريس مكتبة أمريكا والشرق ، Maison Neuve ويشتمل هذا الجزء على : (١) كتاب حكمة الاشراق . (٢) رسالة فى اعتقاد الحكماء . (٣) قصة الغربة الغربية . وسنشير اليه بالحرف كذلك H. Corbin : Histoire de la philosophic islamique, Paris, NSRF, 1964, Ch. VII, pp. 284-304.

المصرية فى فقه الشافعية ، والبيئة العراقية فى فقه أبى حنيفة والبيئة الحجازية فى فقه مالك ، وكغلبة أهل الأثر فى فقه الحجاز وأهل الرأى فى فقه العراق . ويصر بعض المستشرقين على أن السهروردى فى مقتله لم يكن له أى هدف سياسى أو عقائدى أو اجتماعى ، بل كان فارسى الأصل فقط ، وكأن الفارسية هدف فى ذاته يحاسب الصوفى من أجله . (١) وإن رفض جعل السهروردى مفكرا فارسيا لايعنى أنه مفكر عربى ، فالسهروردى مفكر ينتسب إلى حضارة نشأت على أساس دينى وليس على أساس قومى . السهروردى مفكر إسلامى يضع مشكلة خاصة بحضارته ، وليس مفكرا قوميا يدافع عن قوميته (٢) . وإن كان البسطامى والحلاج قد ولدا فى فارس فلا يعنى ذلك أنهما من حكماء الفرس ، وإلا لكانت الحضارة الإسلامية كلها أقرب إلى الحضارة الفارسية منها إلى الحضارة الإسلامية بخاصة ، إذا عرفنا أن معظم حملة العلم كانوا من العجم . وما يسميه بعض المستشرقين تصوفا فارسيا هو فى الحقيقة تصوف إسلامى ظهر فى فارس كما ظهر فى مصر والعراق والمغرب والأندلس (٣) ، فالحضارة الإسلامية كل واحد بصرف النظر عن المنطقة الجغرافية . بل إن بعض المستشرقين يجعلون حكمة الإشراق كلها من « سهرورد » ، فقد نشأ فيها كثير من حكماء الإشراق وكأن سهرورد هى منبع الحكمة ، وكأن الحقيقة تصدر من مكان معين (٤)

ولا يعنى أن السهروردى كان يعلم الفارسية أنه فارسى الأصل ، فكثير من مفكرى الإسلام كانوا يعلمون أكثر من لغة ، فكان ابن رشد يعلم اليونانية والغزالى وابن سينا يعلمان الفارسية وابن المقفع كان يعلم اللغة الهندية ، فمعرفة اللغات المعاصرة كانت دليلا على

---

(١) I, p. 96.

(٢) I, pp. 1-2.

(٣) I, p. 59.

(٤) رفض الأصوليون اعتبار عمل أهل المدينة أو الكوفة أو غيرها من المدن دليلا شرعيا لعدم ارتباط الحقيقة بالمكان .

الانفتاح وعلى أخذ الحضارات الأجنبية من أصولها الأولى ، وليست دليلا على انتساب المفكر إلى جنس اللغة . ولا يعنى أيضا كتابة للسهروردى جزءا من أعماله بالفارسية أن مؤلفاته جزء من تاريخ الحركة الفكرية فى إيران ، فكثيرا ما كتب المفكرون المسلمون بالفارسية والتركية ، وذلك لأن المفكرين فى الجزء الشرقى من العالم الإسلامى كانوا مزدوجى اللغة ، ولكن فكرهم ينتسب إلى الحضارة الإسلامية ، فضلا على أن الجزء المكتوب بلغات غير عربية ضئيل (١) .

أما اللغة ، فصحيح أننا نجد فى حكمة الإشراق وفى مؤلفات السهروردى الأخرى بعض الألفاظ الفارسية العامة أو الخاصة ، مثل لغة النور ، أو استعارة بعض أسماء الأعلام التى تشير إلى حكماء وأنبياء الفرس القدماء ، ولكن لاتدل هذه الألفاظ الفارسية على أن حكمة الإشراق فارسية الأصل لأن ذلك لايتعدى مجرد استعارة لفظية . فنحن نعلم أن هذه الألفاظ وغيرها من الألفاظ اليونانية كانت متداولة فى البيئة الإسلامية منذ عصر الترجمة ، وبحكم الجوار والصلات الثقافية الحضارية التى كانت موجودة قبل ظهور الإسلام . وقد استعمل المتكلمون الفلاسفة بل الصوفية والأصوليون هذه الألفاظ حتى أصبحت ألفاظا محلية لايعنى استعمالها انتساب الفقيه أو المتكلم أو الفيلسوف أو الصوفى إلى البيئة الأولى التى نشأت فيها هذه الألفاظ فارسية كانت أم يونانية أم هندية أم رومية . بل إن كثيرا من الألفاظ فقدت مدلولاتها الأولى وأخذت مدلولات جديدة من الحضارة الإسلامية وهو مانراه واضحا فى الفلسفة واستعمالها لألفاظ مثل العقل الفعال (وتشير به إلى جبريل أو اللوح المحفوظ) وواجب الوجود أو الواحد وتشير به إلى الله . لا يعنى إذن استعمال السهروردى بعض الألفاظ الفارسية أنه يحيى التراث الفارسى القديم ، بل يستعمل كل مافى بيئته من ألفاظ تعبر عن المضمون الاسلامى :

---

(١) وبالمثل يمكن أن يقال أنه لا يعنى انى اذا كتبت رسالة فى الحضارة الاسلامية باللغة الفرنسية أنها تعتبر جزءا من تاريخ الفكر الفرنسى ! .

فإذا كان السهروردى قد استعمل لفظ « واهب الحياة » فإنه يدل به على « الله » فى التصور الإسلامى ، وليس على موضوع خاص فى ديانات فارس القديمة . لا يعنى إذن وجود بعض الألفاظ الفارسية فى حكمة الإشراق مثل « الخرة » أنها ترجع إلى مصدر فارسى ، وإلا لاعتبرنا القرآن من أصل فارسى لأنه يحتوى على بعض الألفاظ الأعجمية التى كانت قد عربت قبل نزول القرآن ، وأصبحت متداولة شائعة فى البيئة العربية قبل الإسلام .

وهذه ظاهرة لغوية محضة تعرف باسم « التشكل الكاذب » Pseudomorphologie ، تحدث عندما تلتقى حضارتان : الأولى ناشئة (الإسلامية) والثانية قديمة غازية منقولة (الفارسية أواليونانية أوالهندية أوالرومية.. الخ) ؛ فتستعير الحضارة الناشئة ألفاظ الحضارة المنقولة ؛ وتعبر عن معانيها من خلالها ، بعد أن تتخلى عن ألفاظها الخاصة التى لم تعد قادرة على التعبير عن كل المضامين الجديدة المعاصرة . وكلما تتطور الحضارة تجدد نفسها بنفسها عن طريق تجديد الألفاظ . وهى ليست مجرد ظاهرة شكلية ، إذ بالتخلى عن اللفظ القديم البالى الذى لم يعد قادرا على التعبير واستعمال اللفظ الجديد تظهر معان جديدة وأبعاد لم تكن معروفة (١) . فواجب الوجود أو الواحد فى الفلسفة خالق للعالم ومدبر له ، وهما المعنيان الإسلاميان — الخلق والعناية — فى لفظ أجنبى . وقديما فرق علماء المسلمين بين علوم الوسائل وعلوم الغايات . والألفاظ جزء من علوم الوسائل ، والمعانى جزء من علوم الغايات ولا يضير العالم شيئا أو عبر عن معانيه بألفاظ عدة فالألفاظ إن هى إلا وسائل للتعبير ، والألفاظ ما هى إلا حامل للمعانى . لا يعنى إذن ظهور بعض الألفاظ المتداولة فى المزدكية فى حكمة الإشراق أن حكمة الإشراق جزء من اللاهوت المزدكى ، بل تعنى أن السهروردى كان يستعمل كل ما هو موجود فى بيئته الثقافية والدينية ليعبر به عن كشفه الخاص ، ولا سيما أن حكمة الإشراق قد ظهرت فى عصر متأخر ، فى

---

(١) انظر تحليلا وافيا لهذه الظاهرة فى رسالتنا Les méthodes d'Exégèse, pp. LXXIX-

القرن السادس ، بعد أن شاعت هذه الألفاظ وأصبحت جزءاً من البيئة الثقافية الإسلامية . وهو أمر طبيعي أن تنفتح الحضارة الناشئة على غيرها وإلا أصيبت بالجمود والاضمحلال (١) .

أما لغة النور الخاصة التي يستعملها السهروردي فصحيح أنها شائعة على ما هو معروف في الديانات الفارسية القديمة ، ولكن ذلك لا يعني أن حكمة الإشراق فارسية ، لأن لغة النور والظلمة موجودة في كل تجربة صوفية ، وتعبر عن ثنائية التجربة الإشراقية ، وهي ليست بالضرورة الثنائية المعروفة في الديانات الفارسية القديمة مانوية أو غيرها : فثنائية النور والظلمة ، الخير والشر ، الروح والمادة ، النفس والبدن ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار ، الآخرة والدنيا ، الحلال والحرام ... الخ تكون البناء النفسي لكل تجربة صوفية تلك التي تقوم على التعارض في الانفعالات كما تبدو في الخوف والرجاء ، الغيبة والحضور ، القبض والبسط ، السكر والصحو ، الفقد والوجد ، الهيبة والأنس » ثم تشخيص الوجود كله على أساس هذا التعارض ، فينشأ الملاك والشيطان ، النور والظلمة .. الخ . لغة النور إذن ليست خاصة بفارس والديانات الفارسية بل هي لغة صوفية إشراقية توجد في كل حضارة » فإذا كانت موجودة في الحضارة الفارسية السابقة على الإسلام فهي موجودة أيضاً في الحضارة اليونانية عند أفلاطون « صاحب الأيد والنور » ، وموجودة أيضاً في الحضارة الهندية وفي الحضارة المصرية القديمة عند إخناتون ، وموجودة أيضاً في الحضارة المسيحية في التصوف المسيحي في الحضارة الغربية لو اعتبرنا إنجيل يوحنا والمسيحية الشرقية أثراً من آثار الديانات الشرقية القديمة والبيئة الغنوصية في آسيا الصغرى وفارس وشمال العراق ؛ وقد ظهرت لغة النور في التصوف الإسلامي

---

(١) يمكننا الآن عمل نفس الشيء مع الحضارة الغربية ، فنستعمل ألفاظ القوة والحياة والارادة (نيتشة) أو التطور الخالق واندفاعة الحياة (برجسون) او الصراع الطبقي ومسار التاريخ والبروليتاريا (ماركس) للتعبير عن مضمون أصيل في تراثنا القديم او واقعنا المعاصر. انظر مقالنا : « موقفنا من التراث الغربي » ، الفكر المعاصر يناير سنة ١٩٧١ .

الجزيرة العربية وفى مصر وشمال إفريقيا والأندلس ، فليست لغة النور لغة صوفية فارس وحدهم ، البسطامي والحلاج والجنيد والغزالى ، بل هي أيضا لغة الصوفية خارج البيئة الفارسية عند رابعة العدوية والحسن البصرى وابن الفارض وابن عربى وعبد الحق بن سبعين : لغة النور إذن موجودة فى كل تجربة صوفية بصرف النظر عن البقعة الجغرافية . بل إن ظهور بعض العبارات حول النور ، المعروفة فى الديانات الفارسية ، بنصها فى مؤلفات السهروردى لاتدل على أن السهروردى يحيي المزدكية القديمة ، فالسهروردى يستعمل كل مايجده فى بيئته من ألفاظ ومفاهيم وتصورات من أجل التعبير عن علمه الكشفى (١) . حتى ولو فهم الشراح قاعدتى النور والظلمة على أنهما قاعدتا حكماء الفرس ، فالشراح فرس يضيفون معلومات من بيئتهم الثقافية كما يضيف شراح القرآن على النص من البيئة الإسرائيلية أو من البيئة العربية القديمة ، فضلا على أن رأى الشراح ليس برهانا (٢) وهناك كثير من عبارات السهروردى توحي بأن النور لفظ شائع فى كل بيئة ثقافية ، ويعبر عن كل تجربة صوفية ومنها البيئة الفارسية والديانات الفارسية(٣) . وقد استعمل أفلاطون أيضا لغة النور وهو صاحب الأيد والنور(٤) . ونجد لغة النور أيضا فى البيئة العربية ، بل إنها لغة شائعة

---

(١) في أوراد الاستبصار من كتاب الواردات يلاحظ بعض المستشرقين وجود لازمة مزدكية وهي : «ارفع ذكر النور ، وانصر أهل النور ، وارشد النور الى النور»

(٢) يقول الشيرازى شارحا عبارة السهروردى : «وعلى هذا يبتنى قاعدة الاشراق فى النور والظلمة » : « أى على الرمز يبتنى قاعدة أهل الاشراق ، وهم حكماء الفرس القائلون بأصلين احدهما نور والآخر ظلمة » .

(٣) يقول السهروردى : «والنار ذات النور شريفة لنوريتها ، وهى التى اتفقت الفرس على أنها طلسم ، وهو نور قاهر فياض لها» حكمة .. ص ١٩٣ وكذلك : «ولذلك أمر الفرس بالتوجه اليه (النور) فيما مضى من الزمان» حكمة .. ص ١٩٧ .

(٤) يقول السهروردى: «وقال أفلاطون: «انى رايت عند التجرد أفلاكا نورانية» : مما يدل على انهم (أصحاب المشاهدات) انهم يعتقدون أن مبدع الكل نور، وكذا عالم العقل ما صرح به افلاطون واصحابه : ان النور المحض هو عالم العقل . وحكى عن نفسه انه يصير فى بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى ، فيرى فى ذاته النور والبهاء ، ثم يرتقي الى العلة الالهية المحيطة بالكل ، فيصير كانه موضوع فيها معلق بها ، ويرى النور العظيم فى الموضع الشاهق الالهى . ما هذا مختصره الى قوله : « حجبته الفكرة عنى ذلك النور » . حكمة .. ص ١٦٢ .

فى الأحاديث النبوية والآيات القرآنية (١) . لايعني إذن ذكر السهروردى لألفاظ فارسية يدل بها على درجات النور أو على بعض الجوانب الأنطولوجية المقابلة له (درجات الملائكة) أن حكمة الإشراق جزء من اللاهوت المزدكي أو الزرادشتي ، بل تعني أن السهروردي يحتوي هذه الديانات القديمة التي توصلت إلى بعض الحقائق الإشراقية ثم يأتي السهروردى كي يكملها ، أو التي سمت بعض الحقائق بغير أسمائها ثم يأتي السهروردى فيعطيها أسماءها الحقيقية . يقوم السهروردى إذن بعملية احتواء للبيئات الثقافية التي نشأ فيها ويكملها . فالملاك بهمان هو الملاك ، والعقل الفعال هو جبريل ، ونور الأنوار هو ما سماه الفرس « خرة » ، والأنوار القاهرة لها أيضا ما يقابلها فى الأفستا ، والعقول هى أرباب الأنواع ، والأنوار القاهرة هى الملائكة « ولا مشاحة فى الأسامى » « فالحق أن هذه الثلاث شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات (٢) » .

---

(١) يقول السهروردى : (شاع بين العرب والعجم «ان لله سبعا وسبعين حجابا من نور ، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره» ، وأوحى اليه الله «نور السموات والأرض» ، وقال : «ان العرش من نورى» . ومن الملتقط من الأدعية النبوية «يانور النور ! احتجبت دون خلقك ، فلا يدرك نورك نور . يانور النور ! قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء بنورك أهل الأرض . يانور كل نور ! خامد بنورك كل نور» . ومن الدعوات المأثورة «أسألك بنور وجهك الذى ملأ أركان عرشك» . ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة ، بل نبهت بها تنبيها ، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الآقدمين مما لايحصى) . حكمة .. ص١٦٢ ـ ١٦٥ .

(٢) حكمة .. ص ٧٧ ، ص ٢١٠ وهناك عبارات عديدة يشير بها السهروردى الا أن الشىء الواحد يمكن تسميته بطرق مختلفة ، ولذلك قبل أن يذكر الشيء يقول : ومنه ما سماه .. وهذا ما اطلق عليه .. للدلالة على أن الحقائق واحدة وأسماءها كثيرة مثل «والجزء الذى يوصف به الشيء ـ كالحيوانية للانسان ونحوها ـ سماه أتباع المشائين ذاتيا» حكمة .. ص ١٦ وكذلك فى حديثه عن الجسم يقول : «وهو الذى سموه هيولى» حكمة .. ص ٨٠ ، وأيضا يرجع الأخطاء الى استعمال الألفاظ لمعان مختلفة فيقول : «نمثل هذه الأغاليط لزم بعضه من استعمال الألفاظ على معان مختلفة ـ كلفظة الصورة وغيرها ..» حكمة ص ٨٥ أو «ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح..» .

حكمة .. ص ٩٠ . بل ان حكماء الأمم كلها يقولون نفس الشىء ولكن بألفاظ مختلفة : والاختلاف بين متقدمى الحكماء ومتأخريهم انما هو فى الألفاظ ، واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض والكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم فى أصول المسائل » حكمة .. ص ١١ .

وإذا كان السهروردى قد أثنى على حكماء الفرس ، فلا يعنى ذلك أن حكمة الإشراق هى حكمة حكماء الفرس القدماء لأن الحضارة الإسلامية قد احتوت غيرها من الحضارات . كل حضارة تعمل وسعها فى البحث عن الحقيقة وفى الوصول إليها ، كل حضارة فيها خير ، وحكمة الإشراق هى خلاصة الحضارات كلها التى انصهرت داخل الحضارة الاسلامية . وقد فعل الفلاسفة والمتكلمون والمؤرخون والصوفية نفس الشيء عند ما كان الفلاسفة مثلا يصدرون كتبهم بتقريظ اليونان كما فعل الكندى ، أو بذكر الملل والنحل السابقة على الإسلام كما فعل ابن حزم والشهرستانى ، وكما استشهد الصوفية بأقوال المسيح وبراهما وبوذا وكما ذكر المؤرخون للحضارة الإسلامية أخبار الهند والصين واليونان ، كما فعل صاعد الأندلسى فى « طبقات الأمم » .

أما فيما يتعلق بالمنطقة الحضارية التى ظهرت فيها حكمة الإشراق ، فلا يعنى ظهور حكمة الإشراق فى فارس أنها جزء من الحياة الروحية

وفى كل مرة يذكر السهروردى أسماء الأعلام الفارسية ينبه على أنهما مجرد أسماء لحقائق ثابتة مستقلة عن الألفاظ والديانات والحضارات . يقول السهروردى عن نور الأنوار أو النور الأقرب أو النور العظيم : «وربما سماه بعض الفهلوية بهمن» حكمة .. ص١٢٨ وكذلك فى حديثه عن الأنوار والأنوار التى شاهدها هرمس وأفلاطون ، والأضواء المينوية ينابيع « الخرة » والرأى التى أخبر عنها زرادشت ، ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها ، فشاهدها . وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا ، حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه « خرداد » ، وما للأشجار سموه «مرداد» وما للنار سموه « أرديبهشت » وهى الأنوار التى أشار اليها أنباذ قلس وغيره حكمة .. ص ١٥٧ ـ ١٥٨ . ويقول أيضا : « والنار ذات النور شريفة لنوريتها وهى التى اتفقت الفرس على أنها طلسم أرديبهشت .. » حكمة .. ص ١٩٣ . ويقول كذلك : « ولما كان الغالب على هذه الاشياء الجوهر الأرضى لحاجتها الى حفظ الأشكال والقوى ـ كان « اسفندار مذ » ـ وهو النور القاهر الذى طلسمه الأرض ـ كثير العناية بها ، ولما كان صنمه منفعلا عن الجميع لنزول رتبته ، كان حصته « كدبا نوئيته » ـ أى اسفندار مذ ـ عن كل صاحب صنم حصة الاناث . » حكمة .. ص ١٩٩ ، ويقول كذلك « ويحصل من بعض الأنوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق ـ يعنى جبرئيل عليه السلام ـ وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة ، « روان نجش » ، روح القدس ، واهب العلم والتأييد ، معطى الحياة والفضيلة ، على المزاج الأتم الانسانى نور مجرد وهو النور المتصرف فى الصياصى الانسية ، وهو النور المدبر الذى هو « اسفهبد الناسوت » وهو المشير الى نفسه بالأنانية . حكمة .. ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

فيها ، والتى كان السهروردى فيها عنصراً وشاهداً (١) ، بل هى جزء من تاريخ الحياة الفكرية فى الحضارة الإسلامية سواء فيما يتعلق بالمنطق أو الفلسفة أو التصوف . ويحاول بعض المستشرقين وضع مقالات حكمة الإشراق داخل الحلقات الروحية الإيرانية (٢) ، وبخاصة مقالات القسم الثانى عن النور ، وهذا قلب للحقائق ، ووضع للكل داخل الجزء ، فالكل هو الحضارة الإسلامية وحكمة الإشراق تعبير عن أحد مشاكلها وهى وحدة المنهج ، والجزء هو البيئة الثقافية فى فارس كغيرها من البيئات فى مصر والعراق والشام والمغرب والأندلس ، لذلك أيضا ليست حكمة الإشراق جزءا من تاريخ الحياة التأملية والدينية فى إيران (٣) بل جزء من تاريخ الحضارة الإسلامية التى انصهرت فيها البيئات الثقافية وانمحت بداخلها الحدود الجغرافية بين البلدان .

ليست حكمة الإشراق أيضا جزءا من الوجود اللاهوتى فى إيران لأن ظهور السهروردى مرتبط بظهور الإسلام وبتطور الحضارة الإسلامية ، والجانب اللاهوتى فى حكمة الإشراق جانب عرضى ، بل إن الجانب الأنطولوجى فيها عن النور والأنوار والبرازخ والطلاسم جانب عرضى لأن حكمة الإشراق أساسا تضع مشكلة وحدة المنهج فى الفكر الإسلامى . كما لا توجد فى حكمة الإشراق دوافع زرادشتية أو مزدكية فقد عرض السهروردى هذه الملل والنحل كما عرفها المتكلمون والفلاسفة والفقهاء والصوفية كجزء من التعرف على البيئات الثقافية القديمة ، يونانية أو هندية أو بابلية أو غيرها .

السهروردى مفكر مسلم لا تكون لديه دوافع أخرى غير إسلامية (٤) لذلك لا يمكن مقارنته بالمفكرين الزرادشتيين مثل ابن أبى زكريا التمام .

---

(١) I, p. 2.

(٢) I, p. 60.

(٣) I, p. 43, II, p. 19.

(٤) هل يمكن أن يقال ، قياسا على ذلك ، ان الدوافع لدى محمد عبده وقاسم أمين فرعونية ، وعند الكواكبى ورشيد رضا فينيقية ، وعند اقبال والافغانى بوذية أو برهمانية .

أو وضعه داخل الحركات الإصلاحية فى الديانة الزرادشتية (١) ، أو مقارنته بسلمان الطاهر **Salman le pur** أو سلمان باك **Salman Pak** أحد حكماء الفرس القدماء (٢) . ليست حكمة الإشراق جزءا من اللاهوت الفارسى القديم (٣) فالملائكة وأنواعها والموجودات النورانية ودرجاتها موجودة في كل بيئة صوفية وفى كل دين. والسهروردى، يزيد عليها ويصححها ويكملها ويعيد ترتيبها حسب تصوره الإشراقى للكون .

وقد حاول بعض المستشرقين جعل حكمة الإشرق مشكلة فرعية من المشكلة الأم، وهى تكوين مجموعة الكتب الأفستية **canon avestique** ، وكأن هذه المجموعة هى الكتاب المقدس الذى يحتوى على حقائق الوحى الذى يؤمن به السهروردى (٤) . أصبحت حكمة الإشراق جزءا من الكتب الفلسفية الإيرانية التى ترجمت إلى اليونانية بعد غزو الإسكندر ثم إعادة كتابتها فى دساتير نامة !

ليست حكمة الإشراق أيضا جزءا من تاريخ الفكر الفلسفى الإيرانى القديم (٥) ، بالرغم من إشارة السهروردى إلى فلاسفة الفرس القدماء ، لأن مهمة المفكر عادة هى ربط نفسه بالبيئة الحضارية التى ينشأ فيها من أجل تمثيلها وتطويرها واستعمالها كنقطة بداية وكوسيلة للتعبير ، فالمفكر هو الذى يتمثل ببيئته ويعبر عنها ويعيد بناءها طبقاً لروح العصر . وقد وقع فى هذا الخطأ إقبال عندما أطلق على دراسته عنوان تطور الميتافزيقا فى فارس .

ليست حكمة الإشراق تعبيرا عن أفضل ما فى الإشراق لدى حكماء الفرس القدماء ، إذ أن الاشراق عند السهروردى يضع مشكلة منهجية فى الفكر الإسلامى وهى مشكلة وحدة المنهج ، فى حين أن إشراق الفرس القدماء جزء من اللاهوت الإيرانى القديم ، وتعقيل للديانات الفارسية

---

(١) II, p. 87.

(٢) وهو رأى ماسينون .

(٣) I, p. 45.

(٤) I, p. 60.

(٥) I, p. 12.

القديمة ، وأقرب إلى التصوف منه إلى المنطق والفلسفة ، وأقرب إلى الجانب الأنطولوجي منه إلى الجانب الإشراقي الذاتي (١) .

لم يكن غرض السهروردي إحياء التراث الإيراني القديم في عصره البطولي (زاك ، روستام ، اسفنديار) بأساطيره وفرسانه وحكمته وملله ونحله حتى ولو أعلن السهروردي أنه يؤيد إحياء حكمة الفرس القدماء لأنه يعني بذلك أنه يريد ربط نفسه ببيئته الثقافية التي نشأ فيها داخل الحضارة الإسلامية العامة وهي الكل ، كما يحيي مفكر من مصر الحضارة الاسلامية ابتداء من بيئته الثقافية الإسلامية . ويشارك بعض الإيرانيين المعاصرين في هذه الوجهة من النظر واعتبار حكمة الإشراق جزءا من إحياء التراث الفلسفي والديني الإيراني القديم ، وقد درس البعض منهم بالفعل الفلسفة الإشراقية كملاحق لدراسة ضخمة عن المزدكية وأثرها في الأدب الفارسي ، وبالتالي نفي عنها طابعها الإسلامي الخالص(٢) .

ليس التصوف الفارسي هو الأصل والتصوف الإسلامي هو الفرع ولم يكن دور الصوفيان المسلمان: البسطامي والحلاج نقل « الخميرة الفهلوية » من حكماء الفرس القدماء ، بل هما صوفيان مسلمان لهما تجربتهما الذاتية منفتحان على العصر واستعملا وسائل التعبير المتاحة لهما . فحكمة الإشراق ليست جزءا من تاريخ التصوف في فارس بل إن التصوف في فارس جزء من تاريخ التصوف الإسلامي .

وتدل تفرقة السهروردي بين أنواع الحكمة الفارسية على أنه قد اتخذ منها موقفا نقديا ؛ فهو يفرق بين نوعين من الحكمة لدى الفرس : الحكمة الحقيقية ، وحكمة الكفر والشرك التي يمثلها ماني (٣) . ومقياس التفرقة

---

(١) I, p. 50.

(٢) هو الدكتور معين زميل كوربان وصديقه ومعاونه في الأبحاث والدراسات في ايران .

(٣) وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس ، مثل جاماسف وفرشا وشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم . وهي ليست قاعدة كفرة المجوس والحاد ماني وما يفضي الى الشرك بالله تعالى وتنزه » حكمة .. ص ١٠ – ١١ .

لديه هو التشبيه والتجسيم وهو مقياس إسلامى ، فالحكمة الفارسية الحقيقية هى التى لا تقوم على التشبيه والتجسيم (١) .

وأخيرا . ليست حكمة الإشراق ، أو أعمال السهروردى بوجه عام ، تبريرا وجوديا لإحياء التراث الفارسى القديم ، فلسفة أو لاهوتا أو حكمة أو دينا أو أساطير (٢) ، بل هى جزء من التراث الإسلامى تضع مشكلة تعدد المناهج الإسلامية ووحدتها . ويصر بعض المستشرقين على إرجاع حكمة الإشراق إلى حضارة إيران القديمة قبل ظهور الإسلام ، وهى إيران الزرادشتية ، حتى يجعلها مشكلة إيرانية صرفة لا شأن للإسلام أو للحضارة الإسلامية بها (٣) ، ويجعل من حكمة الإشراق ، دين إيران القديم الذى طبع الإسلام بطابعه وهو الطابع الإشراقى ، مع أن التصوف كحركة اجتماعية كان رد فعل طبيعى فى الحضارة الإسلامية على حياة البذخ والترف التى بدأت بعد الفتنة منذ الحكم الأموى . وكان التصوف كنهج ذوقى رد فعل طبيعى على المناهج العقلية التى اتبعها المتكلمون والفلاسفة والفقهاء ؛

فإذ اربط المستشرقون بين حكمة الإشراق والإسلام ، فإنهم يجعلونها جزءاً من التراث الشيعى وليس التراث الإسلامى . والحقيقة أن حكمة الإشراق ليست أثرا من آثار التشيع لأن الإشراق موجود أيضا فى التصوف السنى عند رابعة العدوية والغزالى وابن الفارض وابن عربى وأبى سليمان الدارانى العراقى وذى النون المصرى ، بل إن ابن الفارض وابن عربى كان لهما أثر كبير فى صوفية الفرس وفى التصوف الإشراقى بالذات من أمثال العراقى (توفى ٦٨٦) وأوحد الدين الكرمانى (توفى ٦٩٧) وعبد الرحمن

---

(١) I, p. XLI.

(٢) I, p. 2, p. 31.

(٣) يقول كوربان : «رأينا السهروردى يعلن صراحة رغبته فى احياء حكمة الفرس القديمة وتوجيه أبحاثه الى ايران السابقة على الاسلام». I, p. 45.

الجامي (توفى ٨٩٨)، وقام كثير من صوفية فارس بشرح فصوص الحكم لابن عربي مرات عدة. ليست حكمة الإشراق أثرا من آثار الإسماعيلية الباطنية، فالعلوم الكشفية موجودة أيضا فى التصوف السني وليست فى الإسماعيلية وحدها. ويضع كثير من المستشرقين تعارضا وهميا بين حكمة الإشراق والإسلام، لا لأن الإسلام يحتوى على منهج عقلى واقعى كما يقول الفقهاء، معارض للفهم الإشراقى بل لأن الإسلام عندهم ارتبط بأهل السنة: والفكر السني فكر مجدب بعكس الفكر الشيعى الفكر الخصب! وينتصر المستشرقون للفكر الشيعى الخصب ويهاجمون عبدة الحرف، وهم الفقهاء من أهل السنة، ويصفونهم بضيق الأفق والسذاجة(١). وفى بعض الأحيان يصدرون هذا الحكم على الإسلام نفسه، لا على تفسير الفقهاء له، ويجعلون الفكر الشيعى والإسماعيلى بوجه خاص فكراً إيرانيا شرقيا خالصا يمتاز بما يمتاز به، لأنه استطاع التحرر من نطاق الإسلام الرسمى. فحكمة الإشراق فى رأيهم هى رد فعل طبيعى من الشيعة الإسماعيلية ضد إسلام أهل السنة وهكذا يجعلون الشيعة هم الأصل والإسلام هو الفرع، وأن الاسلام الشيعى هو الإسلام الروحى الكامل. ويرون فى السهروردى حتمية جمود أهل السنة، وتعصب صلاح الدين الأيوبى، ويعتبرونه شهيد الحق، بل يجعلون الإشراق والغنوصية أساس كل دين مسيحى أومانوى أو يهودى أو إسلامى. فإن كان ذلك ينطبق على المانوية والمسيحية، وكلاهما دين إشراقى غنوصى، فإنه لاينطبق على الإسلام، فالغنوصية الإشراقية داخلة فى النصوص المقدسة فى المانوية والمسيحية، فى حين أنها طارئة على الإسلام وتالية عليه. ويرجع هذا إلى أن المستشرقين متعاطفون بطبيعتهم مع الشيعة على حساب أهل السنة، فالفكر الشيعى ونظرياته عن التوسط والجسم والإمام والسر، أقرب إلى الفكر المسيحى الأفلاطونى، كما أن إيران أحد مصادر الفكر الأوربى على ما هو معروف فى هجرة شعوب أواسط آسيا إلى أوربا وتكوين مجموعة اللغات الهندية الأوربية. فضلا عن أن الشيعة كانوا باستمرار أقل معارضة

---

(١) I, pp. 96-7.

السيطرة الأوربية ، وكانو مرتعا خصبا لإنشاء الفرق الدينية و الاتجاهات السياسية الموالية للاستعمار على ما هو معروف فى القديانية والإسماعيلية المعاصرة وغيرها . يرجع هؤلاء المستشرقون كل الفكر الإسلامى إلى الفكر الشيعى ، فحى بن يقظان لابن سينا مثلا الذى يضع مشكلة الصلة بين الدين والفلسفة إنما هو فلسفة غنوصية إسماعيلية (١) ، ويعتمدون على شراح الشيعة للشفاء(٢) والأنثربولوجيا فى حكمة الإشراق وا كتشاف بعد الشعور فى التصوف أثر من آثار الغنوصية الإسماعيلية (٣) .

ويطيب لبعض المستشرقين تخصيص المشكلة أكثر من ذلك ، فبدل أن تكون حكمة الإشراق مشكلة شيعة وسنة يجعلونها مشكلة الإمامة : فالحكيم المتأله وهو الحكيم الإشراقى ، هو الإمام . وبالرغم من أن السهروردى يوحد صراحة بين الحكيم المتأله والإمام ، إلا أن الإمام لديه ليس هو الإمام كما تتصوره الشيعة ، بل هو القطب كما تتصوره الصوفية (٤) ، وهو الحكيم المتأله الذى يرمز لوحدة التجربة الصوفية والنظر العقلى ، أى أنه يضع المشكلة المنهجية وهى وحدة منهج الذوق ومنهج النظر .

ولايذكر السهروردى حكماء الفرس وحدهم بل يذكر أيضا حكماء اليونان ، ومن ثم فليست نظرية المصدر الفارسى بأولى من نظرية المصدر اليونانى . فعند ما يتحدث السهروردى عن القدماء ، فإنه لايقصد حكماء الفرس وحدهم ، ولكنه يقصد أيضا حكماء اليونان ، بل لا يكاد يذكر السهروردى حكماء الفرس وحدهم بل ، إلا ويذكر الحضارات الإنسانية كلها بلا تمييز ، فحكمة الإشراق كانت مطمع الإنسانية ومطمح حكمائها(٤) . ويرى بعض المستشرقين أن حكمة الإشراق خليط من الأفلاطونية

---

(١) I, p. 40.

(٢) مثل شروح سيد احمد على صهرمير داماد .

(٣) I, p. 46.

(٤) يقول السهروردى : «وكان فى الفرس امة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكما فضلاء غير مشبهة المجوس ، قد احيينا حكمتهم النورية الشريفة التى يشهد بها ذوق افلاطون ومن قبله فى الكتاب المسمى بحكمة الاشراق وما سبقت الى مثله .. » كلمات فى التصوف » .

والمزدكية والمانوية ، أو أنها أفلاطونية قائمة على دوافع مزدكية ومانوية ، أو أنها خليط من الأفلاطونية والزرادشتية المتأخرة ، أوأنها أفلاطونية قائمة على إلهام مانوى ، أو خليط من الغنوصية والهرمسية والمزدكية ؛ أو خليط من الأرسطية ودين النجوم البابلى ودين بعل والحكمة المزدكية والديانات الكلدانية ، أى أنها خليط من كل شىء إلا كونها تعبيرا عن مشكلة رئيسية فى الحضارة الإسلامية وهى وحدة المنهج ، وليست البحث عن الكلمة التى بحث عنها الفرس واليونان . لقد أخذ السهروردى كل وسائل التعبير التى كانت متاحة لديه وعبر من خلالها عن علمه الكشفى . فاستعمل ألفاظ أفلاطون وأسماء المزدكية والمانوية للتعبير عن الحقائق الكشفية ، كما أشار إلى مثل أفلاطون والملائكة فى المزدكية والمانوية ، كى يضعهما فى مكانهما الصحيح ويكملهما من علمه الكشفى .

وإذا جاز للمستشرقين أن يصيغوا نظرية المصدر الفارسى فيجوز لهم أيضا صياغة نظرية المصدر اليونانى ، فإشارات السهروردى إلى حكماء اليونان عديدة خاصة إلى أفلاطون إمام الحكمة « صاحب الأيد والنور » لأن وضع أفلاطون فى الحضارة اليونانية كوضع السهروردى فى الحضارة الإسلامية ، فكلاهما يجمع بين النظر والتذوق ، أو بين الفلسفة والتدين أو بين العقل والقلب ، أو بين الفكرة والأسطورة . فالمعرفة الحقيقية عند أفلاطون ، على ماهو معروف ؛ معرفة كشفية خالصة لاتتم إلا بعد أن تنسلخ النفس عن البدن على ما هو معروف ، فى نظرية الكهف . المعرفة أقرب إلى النور منها إلى الأفكار، ووسيلة التعبير فيها أقرب إلى الرمز منها إلى التصريح . ويشارك أفلاطون فى المعرفة الإشراقية هرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وأغاثاذيمن وأسقلينوس؛ وينقد السهروردى أفلاطون فى نظرية المثل النورية الثابتة ، ويضع بدلها نظرية الصور المعلقة التى تجمع بين النور والظلمة(١)

(١) يقول السهروردى : وماذكرته من علم الانواع وجميع مابنتى عليه وغيره يساعدنى عليه كل ذالك من سلك سبيل الله عز وجل، وهو ذوق أمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه من عظماء الحكماء

ليس صحيحا إذن مايراه بعض المستشرقين من أن حكمة الإشراق إن هي إلا تفسير لمثل أفلاطون ، لأن للسهروردى موقفا نقديا منها : والمثل نفسها ليست خاصة بأفلاطون ، بل موجودة فى كل تصور إشراقى كونى للعالم : كما أن الحقيقة والمجاز ليس لهما أى مضمون أفلاطونى بل هما أحد المفاتيح اللغوية (mot-clefs) فى نظرية التفسير الصوفية والموجودة فى كل تصوف إسلامى أو غيره فى نظرية المثل النورية الثابتة ويضع بدلها نظرية الصور المعلقة التى تجمع بين النور والظلمة(١).

وكذلك ينقد السهروردى أفلاطون لاعتماده على منهج النقل(٢) ؛ لأن منهج النقل معارض للمنهج الذوقى الذى يأتى منه العلم مباشرة إلى القلب دون حاجة إلى رواية ، وفى ذلك يقول الصوفية للفقهاء : « أخذتم علومكم من ميت عن ميت ، وأخذنا علومنا من الحى الذى لايموت »

وأساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما . وكلمات الاولين مرموزه وما ورد عليهم ، وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم ، فلا رد على الرمز» حكمة .. ص ١٠ وأيضا «ومن جملتهم جماعة من أهل السفارة والشارعين مثل أغاثاذيمن وهرمس واسقلبيوس وغيرهم » . حكمة .. ص ١١ وأيضا «أفلاطون ومن قبله سقراط ، ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمن وانباذ قلس ، كلهم يرون هذا الرأى . وأكثرهم صرح بأنه شاهدها فى عالم النور . وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها .. والأنوار التى شاهدها هرمس وأفلاطون .. وهى الأنوار التى أشار اليها انباذ قلس وغيره» . حكمة .. ص ١٥٦ ـ ١٥٨ ويذكر السهروردى أيضا : «وليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقناعيات بل على أمر آخر . وقال أفلاطون : «انى رأيت عند التجرد أفلاكا نورانية ..

ومما يدل على انهم يعتقدون أن مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به أفلاطون وأصحابه : أن النور المحض هو عالم العقل ، وحكى عن نفسه انه يصير فى بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى ، فيرى فى ذاته النور والبهاء ، ثم يرتقى الى العلة الالهية المحيطة بالكل ، فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها ، أو يرى النور العظيم فى الموضع الشاهق الالهى . ما هذا مختصره الى قوله « حجبت الفكرة عنى ذلك النور » حكمة .. ص ١٦٢ .

(١) «والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون ، فان مثل أفلاطون نورية ثابتة وهذه مثل معلقة منها ظلمانية ومنها مستنيرة للسعداء على ما يلتذون به بيض مرد وللأشقياء سود زرق » حكمة .. ص ٢٢١ .

(٢) «وأفلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل وان كانت جهات النقل قد يقع فيها خلاف حكمة .. ص ٢٢١ .

أو كما يقول ابن عربي « عن قلبي عن ربي أنه قال » (١) :

ويفضل بعض المستشرقين التركيز على هرمس ويعتبرون حكمة الإشراق أختا لهرمس في حين أنهما شيئان مختلفان تماما ، فالهرمسية مجموعة من النصوص الغنوصية الهيلينية ، وحكمة الإشراق نشأت في بيئة إسلامية خالصة تضع مشكلة وحدة المنهج وهي مشكلة إسلامية خالصة . ويفضل البعض الآخر إرجاع حكمة الإشراق إلى الفيثاغوريين فضلا على هرمس ، عن طريق ذي النون المصري وأبي سهل التستري ، فهما اللذان نقلا الخميرة الأفلاطونية الفيثاغورية . والحقيقة أن السهروردي وكذلك الصوفية المسلمون يعبرون عن تجربة صوفية خاصة بهم : والطابع الإشراقي الرمزي لا يرجع إلى أفلاطون أو هرمس أو فيثاغورس بل هو موجود في كل تجربة صوفية . وإذا كان السهروردي يعتبر أفلاطون رئيس الحكماء الإشراقيين فإنه يعتبر أرسطو رئيس الحكماء المشائين ويخلصه من نقده للمشائين . فإن أرسطو لا يستطيع إلا أن يقول كما يقول السهروردي ، لذلك يفسره السهروردي لحسابه الخاص كما يحدث دائما في تاريخ الفكر عند ما يقرأ فيلسوف فيلسوفا آخر ويفسره لحسابه ، ويعطي قراءة جديدة له قد لا تكون تاريخية صرفة ، ولكنها تكون موحية ذات دلالة ، وعلى هذا النحو تستمر الحضارة الإنسانية وتتصل حلقاتها . وليس أدل على ذلك من حديث أرسطو للسهروردي في المنام(٢) . فالسهروردي لا يعنيه أرسطو التاريخي بقدر ما يعنيه حكيم قديم

---

(١) يقول ابن عربي في المنفرقة بين هذين المنهجين :

روته الصبا عنهم حديثا معنعنا عن البث عن وجدي عن الحزن عن كربي
عن السكر عن عقلي عن الشوق عن جوى عن الدمع عن جفني عن النار عن قلبي

ابن عربي : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ، ص ٦٦ ــ ٦٧ .

ويقول ابن الفارض أيضا في التائية الكبرى :

وجاء حديثي في اتحادي ثابت روايته في النقل غير ضعيفة
يشير بحب الحق بعد تقرب إليه بنفل أو أداء فريضة

وأيضا :

فثم وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة

(ديوان ابن الفارض ص ١٤٢ ، ٣١٨) .

(٢) I. p. 56, II, p. 29.

يذكر على لسانه الحق كما يفعل القرآن حين يذكر الحق على لسان الأنبياء السابقين على محمد . وقد قام الفلاسفة المسلمون ، الكندى والفارابى وابن سينا ، بنفس المهمة فلم يعرضوا لأرسطو التاريخى بل أرسطو صاحب أتولوجيا أرسطاطاليس ، لأنهم لم يكونوا مؤرخين بل كانوا يبحثون عن الأفكار بصرف النظر عن قائلها . وقد وجدوها فى أتولوجيا أرسطاطاليس . أما مسألة الانتحال ونسبة المؤلفات نسبة صحيحة إلى مؤلفيها، فمسألة حديثة ظهرت بعد نشأة علوم النقد التاريخى .

ولا ينسى بعض المستشرقين أيضا إرجاع بعض جوانب حكمة الإشراق إلى مصدر هندى، ومقارنة السهروردى ببوذا وحكمة الإشراق بالديانات الهندية القديمة وبخاصة المقالة الخامسة من القسم الثانى . والحقيقة أن السهروردى يذكر حكماء الهند كما يذكر حكماء الفرس واليونان ومصر وبابل، ليبين أن حكمة الإشراق هى الحكمة الأزلية أو الفلسفة الأبدية **philosophie perennis** التى تتجاوز الحضارات والعصور والأزمنة (١) .

ولا ينسى آخرون ذكر المصدر النصرانى حين يركزون على عديد من الشخصيات فى تراثنا القديم الشبيهة بالمسيح مثل الحلاج أو السهروردى ، فكلاهما شيخ مقتول أو مصلوب يتشابهان مع المسيح ، فالمسيح هو الأصل والصوفى المسلم هو الفرع ، والعلوم الكشفية المسيحية هى الأصل ، والإلهام الصوفى عند المسلمين هو الفرع ، فالجميع مسيحيون !

وهكذا يجعل المستشرقون حكمة الإشراق ظاهرة تاريخية محضة من فارس والعراق والقوقاز وجورجيا والهند واليونان إلا الحضارة الإسلامية فهى خليط من المزدكية والمانوية والغنوصية المسيحية والإسماعيلية والباطنية إلا الإسلام ! وإن بقى من الإسلام شىء فإنه لا يتجاوز

(١) « وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الاشراق أحيينا فيه الحكمة العتيقة التى ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهى الخميرة الأزلية » . حكمة .. وكذلك : « حكماء الفرس والهند قاطبة على هذه » حكمة .. ص ١٥٦ .

ما يسميه المستشرقون الجانب الحسي المعروف عند النبي وفي الإسلام وهو الجانب الطبيعي الموجود في كل دين ، أو حياة الإنسان اليومية العادية ، أوهو أسلوب التعبير الذي يعتمد على الخيال والصور الحسية .

وترجع أخطاء نظريات المصادر ، الفارسي أو اليوناني أو الهندي أو النصراني أو الشرقي بوجه عام ، إلى عيوب أساسية في المنهج التاريخي ، هذا المنهج الذي يقوم على الأثر والتأثر ، وعلى تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها ، وإرجاعها إلى عناصر سابقة عليها ، وتحويلها إلى كم تاريخي محض ، وإنكار استقلالها كظاهرة فكرية لها جذورها في الفكر أو في الشعور (١) : وبهذا المنهج تصبح حكمة الإشراق ظاهرة تاريخية محضة وموضوعا لعلم تاريخ الأديان المقارن . ويتحول الإسلام من وحي إلى تاريخ ، ويصبح الإسلام هو ماحدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرنا من الزمان . والحقيقة أن هناك فرقا بين الإسلام كموضوع فكري وبين التحققات المختلفة له في التاريخ ، الإسلام كفكر موضوع مستكمل في الشعور ، أما التحققات التاريخية فهي جزء من التاريخ السياسي والاقتصادي لمنطقة معينة من العالم تعيش فيها جماعات لها أبنية اجتماعية معينة وتصورات خاصة للعالم . فحكمة الإشراق لها دلالة منهجية مستقلة عن التاريخ ، فهي تضع مشكلة وحدة المنهج وهي مشكلة لاصلة لها بفارس أو اليونان أو الهند أو بابل أو الشرق أو الغرب . وكثيرا ما صدرت الأحكام المأخوذة من التحققات التاريخية وتاريخ الدول والشعوب على الإسلام كفكر ، وهي أحكام خاطئة لأنها لاتصدق على الإسلام كموضوع مستقل بل على تاريخ الشعوب ، أي أنها أحكام تخص علم الاجتماع .

والحقيقة أن المنهج التاريخي ليس منهجيا علميا بل نشأ تحت ظروف خاصة ، يستعمله المستشرقون لأسباب شعورية أو لاشعورية ، فقد نشأ المستشرق في بيئة دينية يكون البحث فيها بالمنهج التاريخي

---

(١) انظر نقدنا التفصيلي للمنهج التاريخي في رسالتنا
Les méthodes d'Exégène, pp. CXLI-CL.

بحثا خصبا كما هو الحال فى دراسة المسيحية . فقد نشأت المسيحية فى بيئة دينية ، ودخلت المؤثرات البابلية والأشورية والغنوصية والشرقية بوجه عام حتى فى تكوين النص الدينى . فدراسة المسيحية بمنهج تاريخى تكشف عن هذه العناصر المكونة للمسيحية الأولى التى ظلت فيها حتى الآن . يأتى المستشرق فيعمم هذا المنهج ويطبقه على الظواهر الفكرية الإسلامية التى هى ظواهر « مثالية » ، وليست ظواهر مادية ، أى أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية مثل حكمة الإشراق أو وحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد .. الخ . وبالإضافة إلى ذلك أثبت المنهج التاريخى خصوبته فى الحضارة الأوربية ، ليس فقط فى دراسة نشأة المسيحية ، بل فى بداية الشعور الأوربى فى عصر النهضة والاصلاح الدينى ونشأة العلم . فقد رفض الماضى الذى كان صورة لمعطيات مسبقة مسلم بها بالإيمان وأصبح الواقع عاريا من كل نظرية ، فلم يبق أمام الشعور الأوربى إلا الواقع والتاريخ يبحث فيهما عن أساس نظرى له . فبدل أن كانت الحقيقة مسلما بها من قبل من العلم أصبحت فى التاريخ ومن التاريخ وظهر التاريخ كأحد أبعاد الشعور الأوربى وبخاصة فى صورة تقدم (١) . أصبحت كل الحقائق مكتشفة من التاريخ وأصبح المنهج التاريخى هو الوحيد الذى يفسر نشأة الظواهر وتطورها . ثم يأتى المستشرق ويطبق ماتعلمه فى بيئته على ظواهر من حضارات أخرى مازال التاريخ فيها غائبا ، وما زالت الظواهر الفكرية فيها موضوعات مستقلة . ومن ناحية ثالثة ، رسخ فى شعور المستشرق أن الديانات الشرقية فى فارس وشمال العراق وآسيا الصغرى هى مصدر كل الديانات ، وهى أصل كل تصورات فلسفية أو تجارب صوفية تأتى بعدها . فالمسلمون حملة العلم ينقلون من مصدر الديانات ، لأن الحضارة الإسلامية يمكن إرجاعها إلى عناصر سابقة عليها فى الحضارات الشرقية القديمة ، فى حين أن الحضارة الإسلامية تعبر عن تجاربها الخاصة ، ولا تشير إلى

---

(١) انظر الهجوم على المنهج التاريخى ورفضه فى Le philo comme so. rig., pp. 99-125.

العناصر السابقة عليها إلا كوسائل للتعبير ، أو تمثل لها وإكمال لما نقص منها :

وقد يكون لاستعمال المستشرقين للمنهج التاريخي ماوراء دين شعوري أولا شعوري ، نظرا لأنه يقضي على نبوة محمد وعلى الوحي الإسلامي ويحيل كل شيء إلى ظواهر تاريخية . فإذا ذكر المستشرقون محمدا فإنهم يذكرونه مع أنبياء الفرس وحكمائهم : زرادشت وماني وبرزرجمهر ، فلهؤلاء جميعا رؤى روحية ، محمد في الإسراء والمعراج ، وزرادشت في اتصاله بالملكوت الأعلى . وهكذا تضيع النبوة الإسلامية مع الديانات التاريخية (١) . والسهروردي ذاته كان متصلا بالروح القدس ، وكان لديه إلهام وكشف ، ولا فرق بين الإلهام والنبوة أو بين الولاية والنبوة . والمستشرق لايؤمن بنبوة محمد ومن ثم فلا ضير أن يكون أحد الرائين القدماء ، مما يدل على أن المنهج التاريخي ، بظاهره الموضوعي المحايد ، يقوم على فكرة مسبقة وعلى تميز حضاري وتعصب ديني .

والغريب أن المستشرق يعيش في بيئة أوربية ؛ وتلك ميزة كبيرة ، تتيح له وسائل المعرفة الفلسفية وتوفر له إمكانيات هائلة للدراسات المقارنة ، ولكنه لايستفيد من بيئته في دراسة موضوعه . فمثلا نجد أن كوربان ، وهو مقدم السهروردي وناشر مؤلفاته ، أحد المفكرين الأوربيين المعاصرين ، فضلا عن كونه مستشرقا ، وأول من قدم هيدجر إلى اللغة الفرنسية (٢) ، ولكنه لم يحاول دراسة موضوعه دراسة فلسفية خالصة ، مع أنه يشير كثيرا إلى جدوى ذلك ، واكتفى بالمنهج التاريخي . والغريب أنه يذكر أهمية الفلسفة الإشراقية للفكر الأوربي

---

(١) II, p. 97.

(٢) هو الذي ترجم عدة مؤلفات من هيدجر : (١) ماهي الميتافيزيقا . (٢) هيلدرن وماهية الشعر . (٣) بعض فصول من «كانط ومشكلة الميتافيزيقا» . (٤) بعض فصول من «الوجود والزمان» .

M. Heidegger : Qu'est-ce que la métaphysique ? Trad. H. Corbin, NRF, Paris, 1952.

المعاصر ، وهو يحاول إعادة بناء نفسه ، كما هو الحال عند هوسرل وبرجسون ومعظم الفلاسفة المعاصرين .

فالمستشرق يهمه تعريف بيئته الأوربية بالتراث غير الأوربى أكثر مما يهمه إلقاء أضواء جديدة على موضوع دراسته . وربما تكون هذه مهمتنا نحن الدارسين للتراث الإسلامى باعتباره قضية وطنية ، ولكننا آثرنا اتباع المنهج التاريخى تقليدا للمستشرقين .

لم يستطع المستشرق أن يتخلى عن التصور القومى للعلم . فهو أوربى يود إفادة بيئته الأوربية أولا وآخرا ، وإذا اختار مفكرا إسلاميا لتقديمه للفكر الغربى ، فإنه لا يختار إلا ما يتفق مع تصوره القومى ، مثل الفكر الإسماعيلى ومايقابله من غنوصية مسيحية حتى يزيد من أوجه التشابه بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية ، كنوع من التقريب بين إيران والغرب والتفرقة بين أرجاء العالم الإسلامى. هذا التصور القومى إسقاط من روح العصر على تراث قديم لم يقم على القومية . ويهز هذا التصور وترا حساسا لدى الفرس ، فالإيرانيون المعاصرون معروفون بشعوبيتهم وباعتزازهم بالقومية الإيرانية أكثر من اعتزازهم بالإسلام كدين وكحضارة . ومعروف فى تاريخ الشعوبية أن بعض أهل فارس قد رجع إلى ديانات الفرس القديمة وترك الإسلام ، وأن منهم من يعتبر أن انتشار الإسلام كان حجر عثرة أمام ديانات فارس القديمة وسيطرة للجنس العربى على الجنس الفارسى ، وأن كل ما أنتجه علماء المسلمين ومفكروهم فى فارس إن هو إلا بفضل إحياء الفلسفة والدين فى التراث الفارسى القديم . وقد يعم التصور القومى اليونان مع فارس ، ويكون تصور المستشرق ، لحكمة الإشراق على أنها حكمة الشرق اليونانى ، القائم على إرجاع المستشرق كل حضارة إلى اليونان كما هو الحال فى الحضارة الغربية . وإرجاعها إلى القومية لا إلى الدين . فإذا جعل المستشرق حكمة الإشراق أفلاطونية شرقية فإنه يجعل أفلاطون هو الأساس لأنه غربى منتم إلى الحضارة.

الغربية ، وفارس هي الفرع ، لأنه منتم إلى حضارة فارس بالهوى . والحديث عن أفلاطوني إيران خليط من التاريخ والجغرافيا ، والإسلام نفسه ضائع فى كلتا الحالتين .

وأخيرا ، ليست حكمة الإشراق قضية شخصية يتبناها المستشرق، ولا هى اختيار فردى منه بل هى قضية عامة فى تراثنا القديم تضع أهم مشكلة فيه وهى وحدة المنهج . فالسهروردى ليس شيخا لأحد ، بل هو أحد مفكرينا القدماء (١) . وحكمة الإشراق ليست أيضا قضية شخصية عند السهروردى ورؤية ذاتية عند صاحبها ، بل هى مشكلة موضوعية تضع مشكلة وحدة المنهج فى فكرنا القديم . والغريب أن كوربان يرفض اعتبار السهروردى جزءا من فلسفة المسلمين أو الفلسفة العربية لأن حكمة الإشراق لا تقبل التصنيف أو أن ترد إلى ما هو أقل منها (٢). السهروردى ليس عبقريا فى ذاته لأن المفكر الذى ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحى ، كالحضارة الإسلامية ، لا يضع حقيقة أو يخلقها بل يعرض حقيقة موجودة من قبل عليه أن يصوغها فى قالب العصر فى زمان ومكان معينين . الحقائق موجودة وهى حقائق الوحى يأتى المفكر ويعرضها عرضا إنسانيا خالصا على مستوى البيئة الثقافية . ومن ثم فلا أثر للعبقرية الفردية ، فالفضل كله يرجع للوحى ، وبذلك تنحصر مهمة المفكر فى بيان اتفاق الوحى مع روح العصر . لم يصل السهروردى إلى حكمة الإشراق بتحول روحى مفاجئ (convesion) ، بل نتيجة وعى وتدبر وتأمل . فالأزمات الروحية ذاتية والوعى والتدبر موضوعيان .

وفى بعض الأحيان يطبق منهج الأثر والتأثر داخل الحضارة الإسلامية ذاتها ، فتعقد المقارنات بين « حكمة الإشراق » للسهروردى و «منطق المشرقيين» لابن سينا ، وأثر ابن سينا على السهروردى من خلال كتاب

---

(١) I, pp. 1-2, p. 17.

(٢) I, p. 31.

« الإنصاف » أو « رسالة الطير (١) » . والحقيقة أن بين الفلاسفة المسلمين لا يوجد أثر وتأثر بل تطوير واكتمال . فابن سينا والسهروردى كلاهما يعرض حقيقة واحدة ، ويخرج من مصدر فكرى واحد وهو الوحى ، ومن بيئة ثقافية واحدة وهى الحضارة الإسلامية . كلاهما يعرض الوحى فى أسلوب العصر وعلى مستواه الفكرى . كلاهما حكيم إلهى متوغل فى التأله والحكمة ، وكلاهما يريد الجمع بين النظر والذوق فى النظرية الإشراقية، أى أن كليهما يقوم بعملية حضارية واحدة داخل الحضارة الإسلامية، وليس أثراً من الآثار الأفلاطونية الجديدة المتوسطة أو المعتدلة ، لا أثر فيها لمغالاة يامبليخوس أو برقلس (٢) .

أما « منطق المشرقيين » عند ابن سينا فهو وإن كان يستعمل نفس اللفظ الأصلى « شرق » ، إلا أنه لا صلة بينه وبين « حكمة الإشراق » للسهروردى . فلفظ « المشرقيين » عند ابن سينا لا يدل على فلسفة أو حكمة أو منطق خاص ، بل هو لفظ من اللغة العادية لا يعنى به ابن سينا أكثر من عنوان الكتاب يذكر فيه بعض جوانب المنطق الأرسطى التى ثار حولها خلاف فى عصره بصرف النظر عن اختلاف أو اتفاق ما يصل إليه ابن سينا على ما جرى العرف عليه فى فهم كتب اليونان ، فلا يوجد تصوف أو إشراق فى منطق المشرقيين بل ذكر لبعض مسائل المنطق اليونانى المختلف فيها، لأن المنطق المتفق عليه عرضه ابن سينا من قبل للعامة فى « الشفاء » ووضع مسائل الخلاف للخاصة فى « منطق المشرقيين » . ليس فى « منطق المشرقيين » إشراق كما هو الحال عند السهروردى فى « حكمة الإشراق » . ومن ثم فلا مجال للمقارنة بين المنطقين .

بل إن تصوف ابن سينا فى آخر « الشفاء » أو « النجاة » أو فى الجزء الرابع من « الإشارات والتنبيهات » لا صلة له بمنطقه أو بفلسفته (طبيعياته وإلهياته) ،

---

(١) كتاب «الانصاف» لابن سينا مفقود . أما رسالة الطير فقد ترجمها السهروردى الى الفارسية .

(٢) I, p. 12.

أو حتى فى وسائله الرمزية ، بل هو زيادة عليها . ولا يمكن تسمية ذلك فلسفة إشراقية لأنها لا تخرج على التصوف التقليدى من دراسة للزهد والأحوال ومقامات العارفين . وبالتالى فإن تفرقة بعض المستشرقين بين « مُشْرِقى » ، « مَشْرِقى » ليست بذى دلالة(١) ، بل قد يكون من الناسخ أو من الجامع . ولا يوجد فى « منطق المشرقيين » دراسة على الطبيعة ، كما يقول بعض المستشرقين (٢) ، بل توجد بعض مسائل الخلاف الموجودة بين المناطقة المسلمين ، وهم يقومون بعملية احتواء المنطق الأرسطى وتمثله داخل الفكر الإسلامى وإعادة عرضه ، وكأنه تحليل للغة أو نظرية فى العقل بإضافاتهم على أشكال الأقيسة ، أو منطق الواقع بإضافاتهم على مادة البرهان. قد يكون المشرقيون هم شراح أرسطو فى بغداد فى مقابل الشراح اليونان مثل الإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس ويحيى النحوى وهم الشراح « الغربيون » أو « المغربيون » ، مما يدل على أن الفلاسفة المسلمين كان لديهم إحساس بانتمائهم إلى حضارة أخرى مغايرة للحضارة اليونانية أو الغربية . لذلك فإن إطلاق « لفظ المشائين » عليهم غير صحيح لأنهم ليسوا اتباع أرسطو بل لهم فلسفة مستقلة بالإضافة إلى معرفتهم بفلسفة أرسطو.

وخلاصة القول إنه لا توجد أى صلة بين منطق المشرقيين لابن سينا و« حكمة الإشراق » للسهروردى ، إلا اشتراك الاسم ، فالأول له معنى جغرافى والثانى له معنى صوفى خالص .

لذلك ، عندما يتحدث السهروردى عن إخوته « الإشراقيين » ، فإنه لا يقصد أى معنى جغرافى بل لا يقصد إلا معنى صوفيا ، فالإخوة الإشراقيون ليسوا هم الشرقيين على وجه العموم أو الفرس على وجه الخصوص ، بل هم الحكماء المتألهون أصحاب حكمة الإشراق . يقصد السهروردى معنى ولا يقصد موقعا ، ويشير إلى منهج ولا يشير إلى منطقة بعينها ، ويحاول بعض المستشرقين تحديد هذه المنطقة بجند يسابور (٣) .

---

(١) Nallino : Filosophia orientale ad « illuminativa » d'Avicenna.

(٢) I, p. 39.

(٣) I, p. 18.

فحكماء الفرس اشراقيون . وقد وصفهم السهروردى بأنهم إشراقيون لأنهم يعتمدون على الكشف والذوق ، لا لأنهم شرقيون من فارس (١) . فلا يمكن ترك الأصل وهو الإشراق وأخذ الفرع وهم مشارقة الفرس . والسهروردى يشير إلى حكماء فارس لأنهم إشراقيون لا لأن الإشراق من وضع حكماء فارس . ويشير إلى حكماء فارس لأنه يتحدث عن بيئته الثقافية كجزء من الحضارة الإسلامية . ويخطئ الشراح عندما يركزون على الشرق لا على الإشراق ، كما يخطىء المستشرق إذا جعل الشرق هو النجم الصاعد أسوة بما حدث للملوك المجوس فى أول الإنجيل فى إعلان بشارة المسيح . ليس لحكمة الإشراق أى معنى جغرافى أو فلكى نسبة إلى شروق الشمس أو صعود النجم فى مقابل الغرب ، غروب الشمس أو هبوط النجم ، بمثل ذلك صورا ذهنية . لا تعنى حكمة الإشراق إلا معنى نفسيا خالصا ، أى إشراق النفس وحضور العلم الكشفى (٢) . بل إن حكمة الإشراق لا تعنى ما قاله هيجل عن « معرفة الصباح » **Cognitia matutina** أو ما قاله يعقوب بوهيمه عن جوهر الفجر **Aurora consurgens** فكل هذه صور حسية مجازية للدلالة على الإشراق الروحى . ولا يعنى الإشراق أيضا المعنى الفلسفى الخالص كما هو الحال عند هيدجر ، أى الكشف عن الوجود أو كشف الوجود ، بل هو انكشاف الحقيقة فى النفس ، فالإشراق لا يتحدث عن مادة المعرفة أو موضوعها بقدر ما يتحدث عن منهجها .

---

(١) يقول قطب الدين الشيرازى فى شرحه على «حكمة الاشراق» : «حكمة الاشراق المؤسسة على الاشراق الذى هو الكشف ، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضا يرجع الى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية ، فنسبت الى الاشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على الانفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف.». ويقول الشيرازى أيضا فى شرح عبارة السهرودى «على هذا يبتنى قاعدة الاشراق فى النور والظلمة » : « أى على الرمز يبتنى قاعدة أصل الشرق ، وهم حكماء الفرس القائلون بأصلين أحدهما نور والآخر ظلمة » .

(٢) وهو المعنى الأوغسطينى فى محاورة «المعلم» من حضور المعرفة فى الفن وكشفها، بل ان اوغسطين يستعمل نفس الصورة الذهنية وهى «شمس النفوس» Le soleil des esprits ولم يقل أحد على المعرفة الاشراقية عند أوغسطين أنها حكمة الشرق أو حكمة المشرق .

لا يمكن إذن ترجمة «حكمة الإشراق» بـ Théosophie de l'Orent des Lumières ، لأن هذه الترجمة تحتوى على ثلاثة ألفاظ تدل كلها على معنى واحد وهو الإشراق . فالتيوزوفيا هى الغنوصية أو الإشراقية وهو اللفظ الأوربى الذى يدل على الإشراقيات المرتبطة بالمسيحية . أما الشرق فإنه يدل على الإشراق دلالة مجازية، وذلك لأن «حكمة الإشراق» ليست مشتقة من شروق الشمس أو من المشرق أو من الشرق بل من الإشراق الصوفى ، أما «الأنوار» فهى تدل على مضمون الإشراق وهو النور . فضلا على أن التركيب الثلاثى نفسه مستحيل . لا يترجم الإشراق إذن إلا باللفظ Illumination . ولهذا السبب أيضا لا يدل لفظ «الغربة» فى قصة الغربة الغربية على أى معنى جغرافى فى مقابل الشرق الجغرافى ، إلا على نحو مجازى فالغرب هنا صورة حسية لاغتراب النفس وغربتها ووجودها فى عالم ليس هو عالمها الأصلى وهو عالم البدن أو العالم الدنيوى . ربما نجد هذا التعارض بين الشرق والغرب صدى فى نفس المستشرق ، لأنه أوربى يدرس حضارة مخالفة له يسميها الحضارة الشرقية ، فالشرق هو كل ما هو بخلاف الغرب . قد يكون هذا إحساسا عاديا بالانتماء ، وقد يتطور هذا الإحساس إلى قومية أو عنصرية شعورية أو لا شعورية .

ثالثا : المنهج الإشراقى والمنهج الفينومينولوجى .

حكمة الإشراق والفينومينولوجيا كلاهما منهج ، بالرغم من أن السهروردى لا يستعمل اللفظ بل يستعمل لفظ «طريقة» ، وهو اللفظ المفضل عند الصوفية يدلون به على الطريق إلى الله . كما أن هوسرل لا يستعمل اللفظ كثيرا إلا للإشارة إلى «الإيضاح» Klarung, وهو ما يمكن اعتباره الخطوة الثالثة من خطوات المنهج الفينومينولوجى / بعد «التوقف عن الحكم» Reduktion والتكوين Konstitution (١) .

---

(١) H. Hanafi : L'Exégèse de la Phénoménologie, pp. 421-34. (Thèse dactylographiée, 1966. Ab. Ex. Phéno).

والمنهج عند هوسرل أيضا ليس مجرد قواعد رياضية باردة يطبقها الباحث فى موضوعه دون أن يلزم حياته بها ، بل هو موقف من الحياة إلى اتجاه شعورى ، فهو أقرب إلى « النهج » منه إلى « المنهج » ، فالنهج يشير إلى المعاناة واللهث والسعى ، أى إلى الطريق الصوفى (١) :

لم يترك السهروردى لنا قواعد فى المنهج كما فعل ديكارت ، ولا نعلم عن حكمة الإشراق إلا أنها تجمع بين النظر والذوق أو بين الحكمة والتأله كما يتضح ذلك من المقدمة . بعد ذلك لدينا تطبيقات مباشرة للمنهج مرة فى المنطق (القسم الأول من حكمة الإشراق) ، ومرة فى الوجود ، الله والعالم والنفس (القسم الثانى) . وكذلك لم يترك لنا هوسرل قواعد واضحة للمنهج أو بتعبير هوسرل « أفكارا موجهة » إلا قاعدتى « التوقف عن الحكم » و « التكوين » ، ثم تطبيقات عديدة للمنهج فى المنطق والفلسفة وعلم النفس (٢) . وإذا كانت حكمة الإشراق تتأرجح بين المنهج والنظرية فهى تعلن أنها طريق ، وفى نفس الوقت تعطينا تصورا ميتافيزيقيا للكون ، فإن الفينومينولوجيا تتأرجح أيضا بين المنهج والنظرية ، فهى منهج إيضاح على ما يقول هوسرل ، وهى أيضا فلسفة ترنسندنتالية ، أو فلسفة فينومينولوجية أو فينومينولوجيا خالصة يغلب عليها البحث عن بناء الشعور وتحليل التجارب الحية . وعلى ذلك فيمكن اعتبار الخطوات الثلاث فى الفينومينولوجيا قواعد للمنهج الفينومينولوجى والبحث عما يقابلها فى المنهج الإشراقى .

ا - التوقف عن الحكم رياضة ومجاهدة : لا يعنى هوسرل

(١) وهو المعنى الذى تشير اليه الآية «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا» المائدة : ٤٨

(٢) فى المنطق : Logique formelle et logique transcendentale (Ab. LFT).
Erfahmag und Urteil (Er. Ur).

وفى الفلسفة : Krisis der Europaischen Wissenschaften und die tranzendentale Phunomenologie (Krisis).
Erste Phiosophie I, II (Er. Phio).

وفى علم النفس : Phunomenologische psychologie (Phano-Psycho)
Analysen den Passiven Synthesen (Ana. Pas. Syn.)

بالتوقف عن الحكم ما هو معروف عنه عادة من مجرد وضع العالم بين قوسين ، أو إخراج الواقع المادى من دائرة الاهتمام، بل هو تجربة ومعاناة تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل Blickwendung ، واستبطانه لما يدور داخل ذاته ، وإدراك الموضوعات فى الزمان لا فى المكان من أجل العثور على ماهياتها المستقلة فى الشعور(١). وهو موقف صوفى خالص، إذ يتخلى الصوفى عن الواقع المادى ويبحث عن الحقائق المستقلة . فالتصوف هو « الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق » ، وهو ما أشار إليه المسيح بقوله : ماذا ستكسب لو أخذت العالم وفقدت نفسك ! وتفرقة هوسرل بين التوقف عن الحكم الفينومينولوجى والتوقف Réduction phénoménologiqu عن الحكم الترنسندنتالى أو الفكرى transcendentale éidétique ، الأول من أجل رفض الواقع المادى والحصول على الماهية ، والثانى من أجل الحصول على الماهية الخالصة دون شوائبها النفسية ، هى فى صميمها تفرقة صوفية ، لأن الصوفى هو الذى يبحث عن الخالص ، عن الشىء فى ذاته دون تأثره ونتائجه ومظاهره الحسية . والرياضة والمجاهدة عند السهروردى أشبه بالتوقف عن الحكم عند هوسرل بهذا المعنى الصوفى، فبالمجاهدة يستطيع الصوفى أن ينتقل من عالم الظلمة ، وهو ما يعادل علوم الطبيعة والموقف الطبيعى عند هوسرل ، إلى عالم النور ، وهو ما يعادل علوم الماهيات. وإخراج العالم من دائرة الاهتمام هو إخراج العالم من القلب . فالتوقف عن الحكم عند هوسرل، والرياضة والمجاهدة عند السهروردى ، كلاهما يؤدى إلى رفض العالم المادى وقبول العالم العلوى ، والعالم العلوى هو عالم الشعور بالنسبة إلى العالم الطبيعى (٢) :

---

(١) Idem, I, pp. 48-57, pp. 108-20, Erste Philo. II, pp. 44-51.

(٢) «وقد جرب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتم مما للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقنون حينئذ بأن مايشاهدون من الأمور ليست نقوشا فى بعض القوى البدنية ، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر . ومن جاهد فى الله حق جهاده وقهر الظلمات ، رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من مشاهدات المبصرات هاهنا .. » حكمه .. ص ٢١٢ .

(ب) التكوين والعشق :

بعد التوقف عن الحكم يظهر الموضوع فى الشعور ، ويظهر القصد المتبادل كبناء للشعور يتحد فيه الموضوع والذات . فالموضوع فى الشعور هو موضوع الشعور noême والذات هى فعل الشعور noèse ; ويكون دور المنهج الفينومينولوجى هو تحليل هذه الصلة المتبادلة بين الذات والموضوع ، أى تحليل الشعور القصدى . ونحن لا نجد تحليلا واضحا لبناء الشعور عند السهروردى ، وذلك لأن مشكلة الذات والموضوع مشكلة خاصة فى نظرية المعرفة فى الفلسفة الأوربية منذ ديكارت . ومع ذلك فإننا نجد الشعور عند السهروردى فى حالة اشتياق ونزوع إلى شىء آخر . فالشعور عند السهروردى ينبثق نحو شىء éclate vers على ما يقول هوسرل ، أى أن الشعور شعور بشىء ، ولذلك سماه الصوفية الوجد أو الوجدان عندما يجد الشعور موضوعه فى داخله .

وحالة الاشتياق هذه هى الحب . فالحب نزوع الشعور نحو شىء ، أو خروج الذات نحو الموضوع . فإذا كان المنهج الفينومينولوجى يبغى القضاء على مادية الوقائع وإبعاد علوم الوقائع وإرجاع الموضوع إلى الذات ، فإن المنهج الصوفى يبغى كشف الله فى النفس وتحليل الشعور على أنه نزوع أو اشتياق . وإذا كان التركيز عند هوسرل على اتجاه الموضوع نحو الذات فإن التركيز عند السهروردى على اتجاه الذات نحو الموضوع (١) .

ويشير السهروردى صراحة إلى أن جوهر الحياة هو القصدية (٢) ، وأن الحياة كلها حركة اشتياق أى حركة شعورية . مما حدا ببعض المستشرقين إلى الاعتراف بأن حكمة الإشراق هى فى حقيقتها أنثروبولوجيا فلسفية ، لاكتشافها عالم الشعور ، وبأن التصوف بوجه عام هو الممثل للتيار الشعورى

---

(١) Idem., I. pp. 179-99 et pp. 201-62.

(٢) يقول السهروردى : «البرزخ الميت لايدور بنفسه ، فان كل ماله مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه ، فليس بميت ، إذن الموات اذا قصد بنفسه طبعا الى شىء لا يفارق مطلوبه .. » حكمة .. ص ١٣١ وأيضا « فليست الحركة لمراد برزخى ؛ فتكون لمقصد نورى .. » حكمة .. ص ١٣٢ .

فى الحضارة الإسلامية ، وبأن تاريخ التصوف عند ذى النون والبسطامى والتسترى والحلاج هو تاريخ لموضوعات الشعور (١) .

فقد ظهر الإنسان الشعورى أو الانفعالى homo patheticos فى التصوف ، كما ظهر الإنسان الحكيم homo sapiens فى الفلسفة والإنسان المتكلم فى الكلام homo loquox والإنسان العامل homo Faber فى الأصول .

وإذا كانت الموضوعات عند هوسرل تتكون فى الزمان ، والزمان لديه تيار شعورى جارف له أبعاد ثلاثة الحاضر والماضى والمستقبل ، أو كما يقول هوسرل التوتر Tention والاسترجاع Retention والتوجه نحو المستقبل Protention ، فإن الزمان عند السهروردى أيضا له أبعاد ثلاثة : الآن وهو الحاضر بين الماضى والمستقبل ، ولكن يزيد عليه أن الزمان الحاضر « لامتناه » من طرفيه الماضى والمستقبل (٢) ، حتى يمكنه إثبات قدم العالم من ناحية والمعاد من ناحية أخرى . وإذا كان هوسرل قد أخرج الزمان الموضوعى خارج الدائرة ، لأنه الزمان المكانى أو الزمان المادى كما فعل برجسون ، وجعل الزمان شعورا داخليا بالزمان (٣) ، فإن السهروردى يتحدث عن الزمان الكونى فى إثباته قدم العالم — كالفلاسفة .

وحركات الأفلاك الدورية عن طريق الربط التقليدى بين الحركة والزمان ، فالزمان هو مقدار الحركة (٤) . وليس معنى هذا أن هوسرل يقتصر

---

(١) Corbin : Histoire... p. 300.

(٢) يقول السهروردى : «والذى يقال ان الآن هو آخر الماضى فيتناهى ، فان عنى به أنه آخر لا آخر بعده فهو كلام فاسد . وان عنى به أنه آخر ويكون بعده أدوار اخرى كل منها اخر ما قبله فهو كلام صحيح . فانه آخر هذا الماضى واول ما سيأتى اذا جعل مبدأ . وكل واحد من الزمان في جانبيه — أعنى الماضى والمستقبل — لايتناهى» حكمة .. ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٣) Conscience interne du temps, pp. 6-13 (Ab. CIT.).

(٤) يقول السهروردى «واعلم أن الزمان هو مقدار الحركة ، اذا جمع فى العقل مقدار متقدمها ومتأخرها ، وضبط بالحركة اليومية ، فانها أظهر الحركات . وتحدس من تاخيرك =

على اللحظة ، بل إن الزمان لديه أيضا ديمومة واستغراق ، ولكنها ديمومة شعورية وليست موضوعية ، هي تيار شعوري جارف تظهر فيه الماهيات المستقلة (١) : والزمان عند هوسرل ليس زمانا نفسيا ، بل هو زمان خالص ، لأن الزمان النفسي موضوع لعلم النفس وأحد الظواهر النفسية ، أما الزمان الخالص فهو حاوى الموضوعات وهو نسيج الشعور المعرفي . وإذا كان السهروردى يعني بأصل الزمان لا تناهيه من الماضي والمستقبل ، فإنه يعني عند هوسرل نشأته في الشعور . وإذا كان المناطقة القدماء قد تحدثوا عن الجوهر والأعراض وعن الصفات اللازمة والعرضية ، فإن الموضوع في الشعور الداخلي بالزمان يكون انطباعا أصليا تحدث عليه تغيرات ، أو يكون قصديا أصليا يحمل مقاصد فرعية أو تغيرات في الدلالات .

(ح) الإيضاح والكشف : الإيضاح عند هوسرل هو مهمة التحليل الفينومينولوجي بالأصالة ، وذلك لأن الموضوعات توجد في الشعور غامضة : والوضوح لا يعطى مرة واحدة كما هو الحال عند ديكارت بل ، هي عملية توضيح : فالموضوعات ليست إما غامضة أو واضحة ، بل غامضة تحتاج إلى إيضاح : مهمة الإيضاح هي التمييز بين المستويات والمناطق وإعادة تحديد العلاقة بينهما تحديدا سليما . فمثلا تكون مهمة الإيضاح في تحديد العلاقة بين الفينومينولوجيا والانطولوجيا ، أو بين الفينومينولوجيا وعلم النفس ، أو في الفصل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع . كما أن مهمته أيضا في التمييز بين مناطق الواقع المختلفة : الشيء والبدن والنفس ، أو بين مناطق الشعور المختلفة الصورية والمناطقية regional :

= لأمر – اذا أدى الى فوات ما يتضمن تقديمه – أن أمرا ما قد فاتك ، وهو الزمان . وتعرف أنه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات . والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدا زماني ، فيكون له قبل لا يجتمع معه بعده . فلا يكون نفس العدم ، فان العدم للشيء قد يكون بعد ، ولا أمرا ثابتا يجتمع معه ، فهو أيضا قبلية زمانية ، فيكون قبل جميع الزمان زمان ، وهو محال . فالزمان لا مبدا له. حكمة .. ص ١٧٩ – ١٨٠ .

(١) CIT, pp. 33- 37.

الإيضاح إذن دليل إرشاد وهداية، يرفع الهابط كما هو الحال فى الموقف الطبيعى، وينزل بالمتعالى كما هو الحال فى المنطق الصورى، ويعيد تحديد العلاقة؛ علاقة الاستقلال والتبعية كما هو الحال فى علوم النفس واستقلال الظاهرة النفسية عن مظاهرها الجسمية. وهناك أنواع عديدة من الإيضاح : فهناك الإيضاح éclaircissement الذى يحدث بين التصورات، ويتعامل مع اللغة، وهناك التوضيح classification الذى يتم فى مضمون التصورات أى فى التجارب المصاحبة، ويعمل مع الشىء ذاته. والتوضيح تكون مهمته تحديد درجة قرب المعطى الشعورى أو بعده عن الشعور، فإذا كان قريبا يمكن إدراكه بالحدس ويكون واضحا، وإذا كان بعيدا فإنه لا يمكن إدراكه بالحدس ويكون غامضا. والمعطى لايكون فقط معطى من الإدراك الحسى، بل قد يكون من الخيال أو الذاكرة، يكون واضحا إذا كان كيفا أو مؤثرا، ويكون غامضا إذا كان كما أو امتدادا (١).

أما السهروردى فإنه يذكر أن الإسراء والمعراج كانت وظيفتهما الإيضاح والتحقق المباشر والرؤية الصافية (٢). فالإيضاح عند السهروردى كشف ورؤية مباشرة، وتكون الأمور لديه غامضة قبل أن تحدث له هذه الرؤية التى قد تحدث فى اليقظة أو فى المنام.

رابعا ــ الحدس والبرهان :

ويتكون المنهج الإشراقى من معطيين : الحدس والبرهان. فلا يمكن أن يتم إشراق إلا إذا كان هناك حدس سابق، أو بلغة السهروردى كشف أو تجربة روحية يحصل منها الحكيم المتأله على علم إشراقى، وبعدها تتم له البرهنة عليه عقلا. يتضمن المنهج الإشراقى إذن جانبين الأول التجربة الروحية « الخام »، ثم تحليلها تحليلا عقليا لإدراك معناها والتعبير عنه للآخرين. ولا يمكن أن يتم علم إلا بهذين المعطيين. فالمنهج الإشراقى أساسا منهج حدسى، ثم هو منهج برهانى، وهذا هو معنى الجمع

(١) Ex. Phéno, pp. 421-34. Ideen III, p. 103, p. 139, pp. 70-5. Ideen II, pp. 179-80, Ideen I, pp. 217-27.

(٢) I, p. 96.

بين منهج الذوق ومنهج النظر ، فالذوق هو الحدس والنظر هو البرهان ، الحدس يتم بالقلب والبرهان يقوم على العقل ، والحدس سابق على البرهان وأساس له ، ولا يمكن أن يتم برهان دون حدس وإلا كان صوريا مشائيا وليس إلهيا ، كما لا يستطيع القارئ أن يفهم شيئا مما يقرأ مالم يكن لديه حدس سابق بما يقرأ (١) .

وهاتان التجربتان ، التجربة الروحية والبرهان العقلي موجودان عند كل فيلسوف إشراقي سواء أكان في الحضارة الإسلامية أم خارجها : فالإشراق حقيقة تتجاوز الحدود المصطنعة بين الحضارات (٢) . لذلك يبين السهروردي في رسالة في اعتقاد الحكماء اتفاق الإلهيات المشائية مع التعاليم الروحية للحلاج ليبني اتفاق العقل مع القلب ، والذوق

(١) يقول السهروردي : « ولم يحصل لي أولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكك» حكمة .. ص ١٠ ويقول أيضا : «وأقل درجات هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الالهي وصار وروده ملكة له ، وغيره لا ينتفع به أصلا . حكمة .. ويقول أيضا : «وقد حررنا ما فتح الله علينا من هذه العلوم الشريفة خاصة وما أوتى من قبلنا اجماله وأوتينا بسطه وبيانه في كتابنا الموسوم بحكمة الاشراق ووضعنا له خطا خاصا لئلا يطلع عليه الا من يريد قيم الكتاب بعد أن يجد فيه الشرائط «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور» (٢٤ : ٤٠) فكما أن السالك اذا لم يكن له قوة بحثية هو ناقص . فكذا الباحث اذا لم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصا غير معتبر ولا مستنطق من القدس . المشارع والمطارحات ويقول أيضا : «ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل على أن العوالم اربعة..» حكمة .. ص ٢٣٢ . ويذكر في وصيته الختامية : «وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه ، وصونه من غير أهله .. فلا تمنحوه الا لأهله ممن استحكم طريقة المشائين ، وهو محب لنور الله .. فاذا بلغ الكتاب أجله ، فله الخوض فيه وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات من المتقدمين والمتأخرين ما يسر الله على لساني منه ، وقد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة ..» حكمة .. ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩ .

(٢) يقول السهروردي : «.. والأنوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة لغيرهم ، ولم يكن ذو مشاهدة الا اعترف بهذا الأمر ، وأكثر اشارات الأنبياء وأساطين الحكمة الى هذا. وأفلاطون، ومن قبله مثل سقراط، ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس ، كلهم يرون هذا الرأى . وأكثرهم صرح بانه شاهدها في عالم النور . وحكى أفلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات وشاهدها ، وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا. واذا اعتبر رصد شخص او شخصين فى امور فلكية ، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية» حكمة .. ١٥٥ ـ ١٥٦ وأيضا «وليس اعتقاد افلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقناعيات ، بل على أمر آخر ..» حكمة .. ص ١٦٢ .

مع النظر ، ويقيم العلوم العقلية على أساس من العلوم الكشفية ، ويعيد بناء الإلهيات المشائية على أساس من التجربة الروحية . وهذا مايعنيه بعض المستشرقين من تجاوز السهروردى لفلسفة المشائين . فإذا كان السهروردى لم يرفض فلسفة أرسطو وأبقى عليها كمقدمة ، فإن ذلك يعنى أنه أراد التحقق من صحتها بالتجربة . فلا يوجد تعارض بين الفلسفة الأرسطية والتجربة إلا عند المشائين الذين أرادوا إقامة فلسفة أرسطو على الجدل العقلى .

ونجد عند هوسرل نفس الشيء . فالفينومينولوجيا تطلب شيئين : الأول المعطى الشعورى من خلال التجربة الحية ، وهو الموضوع المدرك فى الشعور ، والثانى التحليل العقلى لهذا المعطى ووضعه فى مناطق الشعور . الأول هو الموضوع فى الشعور noême ، والثانى هو تحليل العلاقة المتبادلة بين فعل الشعور وموضوع الشعور . L'analyse noético-noématique

الأول : هو العقل والثانى هو الواقع الشعورى(١) . وقد فصل هوسرل عمل الشعور وأفعاله فى تحويل المضمون القصدى إلى معان وإدراك للماهيات المستقلة ووضع أسس المنطق الشعورى(٢) ، فى حين أن السهروردى فصل فى نسبة الحدس للبرهان ، أو ما يسميه التأله للبحث أو الإشراق للحكمة . وجعلها على أربع درجات : التوغل والتوسط والضعف والعدم ، ومن ثم يكون لدينا حسابيا اثنتا عشرة درجة لا يذكر السهروردى منها إلا سبعا : ثلاثا رئيسية وأربعا فرعية ، الثلاث الأولى بين التوغل والعدم وهى :

١ — حكيم إلهى عديم البحث متوغل فى التأله مثل أكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية كالبسطامى والتسترى والحلاج .

٢ — حكيم إلهى متوغل فى البحث عديم التأله ، مثل الفلاسفة كالفارابى وابن سينا .

---

(1) I, Ideen I, pp. Vierte, Ab. RL. II, pp. 78-85 et p. 87. IV, Ch. V et Soc. II.

(٢) انظر : خامسا — المنطق الاشراقى والمنطق الترنسندنتالى .

٣ — حكيم إلهي متوغل فى البحث والتأله وهذه درجة نادرة لم يبلغها إلا السهروردى نفسه .

أما الأربع الدرجات الفرعية فهى تتفاوت بين التوغل والتوسط والضعف وهى :

١ — حكيم إلهي متوسط فى البحث متوغل فى التأله .

٢ — حكيم إلهي ضعيف فى البحث متوغل فى التأله .

٣ — حكيم إلهي متوغل فى البحث متوسط فى التأله .

٤ — حكيم إلهي متوغل فى البحث ضعيف فى التأله .

كما يصنف السهروردى طلاب الحكمة على درجات متفاوتة تقابل درجات الحكماء الثلاث وهى :

١ — طالب البحث والتأله ، وهو يطابق الحكيم الإشراقى المتوغل فى البحث والتأله .

٢ — طالب البحث فحسب ، وهو يطابق الفيلسوف المتوغل فى البحث عديم التأله .

٣ — طالب التأله فحسب ، وهو يطابق الصوفى عديم البحث المتوغل فى التأله .

والأفضل عند السهروردى الأول فالثانى فالثالث (١) .

ويلاحظ على هذا التصنيف الآتى :

لم يكن الأنبياء والصوفيون عديمى البحث ، بل كان لديهم بعض البحث ، بل إن منهم من كان متوغلا فى البحث كإبراهيم وسليمان وابن عربى .

لم يكن الفلاسفة كالفارابى وابن سينا عديمى التأله بل كان بحثهم قائما على التأله .

---

(١) حكمة .. ص ١١ — ١٣ .

لا يقتصر التوغل فى التأله والبحث على السهروردى وحده ، بل على جميع حكماء الإشراق سواء فى الفلسفة أو فى التصوف .

لم يعطنا السهروردى ممثلين للأقسام الأربعة الفرعية التى تظهر فيها النسبة بين التوغل والتوسط والضعف .

والحدس عند كليهما ، السهروردى وهوسرل ، أساس نظرية الإدراك : فالحدس عند السهروردى سابق على فهم النص وشرط إدراك معناه(١) : وهو وسيلة إدراك الجواهر الحية والتفرقة بينها وبين الجواهر الميتة أو البرازخ (٢) . والحدس هو نور أو كشف أو علم لدنى أو تجربة روحية يحصل بها العلم . أما الحدس عند هوسرل فهو إدراك واضح للماهيات المستقلة ، أو رؤية باطنية للموضوعات فى الزمان أقرب إلى الرؤية العقلية منها إلى التجربة الصوفية (٣) . وهو أيضا حدس معط donatrice للماهيات ، وليس مجرد إدراك فارغ يستقبل الموضوعات الحسية . وقد يدرك الحدس الموضوع الفردى كما قد يدرك الموضوع العقلى éidétique ، وإذا تطابق الحدس مع موضوعه كان حدسا مطابقا adéquate ، وإلا كان غير متطابق inadéquate ، ومن ثم يحتاج إلى توضيح ، والحدس هو الذى يحول الوقائع إلى أفكار أو ماهيات بعملية حرة ، يسميها هوسرل عملية تحويل الواقع إلى مثال Idéation (٤) .

وترتبط بالحدس عند كل منهما نظرية فى الرؤية أو فى الإدراك ، فرفض السهروردى كل النظريات الجسمية فى الشعاع ، فالشعاع ليس هو الجسم أو اللون (٥) ، (كما رفض كل النظريات المادية فى الادراك

---

(١) يقول السهروردى : « ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة ، بل نبهت بها تنبيها ، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين مما لا يحصى» حكمة .. ص١٦٤ـ١٦٥.

(٢) يقول السهروردى : والحدس يحكم بأن الجواهر الفاسقة الميتة ليس وجودها عن بعض ، اذ لا أولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة » . حكمة .. ص١٠٩ ــ ١١٠

(٣) Ideen I, pp. 7-8, pp. 36, 43.

(٤) Ideen, I, pp. 157-813.

(٥) « ظن بعض الناس أن الشعاع جسم وذلك باطل ، اذ لو كان جسما لكان اذا سدت الكوة بغتة ، ما كان يغيب . فان قيل : بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوؤها،

الصوتى القائلة بتشكل الهواء طبقا لمقاطع الحروف) ، كما يرفض كل نظريات الإبصار القائلة بأن الإبصار يتم بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات وهى النظرية الذاتية ، وذلك لأن الرؤية ليست الشعاع . كما يرفض هوسرل ثالثا كل النظريات الانعكاسية فى الضوء ، فلا تتم الرؤية لديه بانطباع صورة الشيء فى الرطوبة الجليدية وانعكاس الصورة فى المرآة أو فى الهواء أو فى البصر (١) ، كما رفض أخيرا النظريات العقلية فى الإبصار ، ومؤداها أن النفس تستدل بالصورة لأن الرؤية تتم بالمشاهدة لا بالاستدلال . كل هذه النظريات يردها السهروردى ويضع بدلها نظرية صوفية فى الرؤية ، وهى رفع الحجاب بين الباصر والمبصر(٢) . وعلم الله المطلق قائم على نظرية الإبصار لأنه لا يوجد حجاب بين ذاته وبين خلقه . فالشعاع المحسوس من النير لا النير من الشعاع (٣) ، والنير هو نور الأنوار أو الأنوار القاهرة التى توجد بين الباصر والمبصر .

أما هوسرل فإننا نجد لديه نظرية فى الإدراك قائمة على الشعاع المزدوج بين موضوع الشعور noèse وفعل الشعور ، فإذا حدث الشعاع الأول من الموضوع إلى الذات فلا يحدث إلا الانطباع الحسى Empfindung ، دون أن يحدث الإدراك Wahrnehnung ، أما إذا قابل هذا الشعاع شعاع آخر من الذات إلى الموضوع فيحدث الإدراك . هذا الشعاع الثانى يحدث من الانتباه أو من وعى الشعور بالعالم . فى الشعاع الأول يكون الشعور

يسلم أن الشعاع نفسه ليس بجسم .. » حكمة .. ص ٩٧ وأيضا : « وظن أن الشعاع هو اللون .. » ص ٩٨ – ٩٩ .

(١) «وقد علمت أن انطباع الصور فى العين ممتنع . وبمثل ذلك يمتنع فى موضع من الدماغ . والحق فى صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة ..» حكمة .. ص ٢١١ – ٢١٢ .

(٢) « كما علمت أن الابصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين ، وليس بخروج شىء من البصر ، فليس الا بمقابلة المتغير للعين السليمة لا غير .. ، وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر ، فان القرب المفرط انما منع للرؤية ؛ لأن الاستنارة أو النورية شرط للمرئى ، فلابد من النورين : نور باصر ، ونور مبصر.. حكمة ص ١٣٤ – ١٣٥ .

(٣) «قد علمت ان الشعاع المحسوس من النير لا النير من الشعاع» حكمة .. ص١٧٢.

نائما conscience endormie ، وعند ما تحدث المقابلة مع الشعاع الثانى يكون الشعور يقظا conscience éveillée .

وتحيلنا نظرية الإدراك إلى المشكلة الأعم وهى مشكلة النفس ، فالسهروردى يرفض فكرة بقاء النفس بعد البدن ، ويرفض حجج الفلاسفة الثلاث على خلود النفس : حجة القوة والفعل ، وحجة العلة والمعلول ، وحجة الوحدة والكثرة (١) ؛ ويؤمن بتناسخ الأرواح طبقا لتصور الصوفية للنفس وربطها بأبعاد الزمان الثلاثة : الماضى والحاضر والمستقبل ؛ وبفكرة الثواب والعقاب بناء على الأعمال ، فالنفس سابقة على البدن فى الماضى وباقية بعد فنائه فى المستقبل ، والثواب والعقاب لا يحدثان فى العالم الآخر بل فى هذا العالم . أما هوسرل فمشكلة النفس لديه مشكلة معرفية خالصة تدل على وجود الشعور الخالص المستقل عن البدن (٢) . أما البدن فهو مجرد وسيلة للتداخل مع الأشياء فى العالم على ما وصف مير ولوبونتى من خلال الإدراك الحسى ، ولكن البدن عائق عن الشعور الخالص الذى لا يظهر إلا بالقضاء على البدن أى على الطبيعة الجسمية للشعور (٣) .

وأخيرا فإننا نجد عند السهروردى وهوسرل خروجا من التجربة الذاتية إلى التجربة المشتركة مع الآخرين كضمان للموضوعية وكمقياس لليقين . فالتجربة الذاتية عند السهروردى لا بد وأن يشعر بها الآخر كى تكون تجربة خالصة (٤) . وليس ضروريا أن يكون الآخر هو المطلق بل يكفى الآخر المتعين (٥) ولكن إدراك الآخر مشروط بإدراك الذات (٦) .

أما هوسرل فالتجربة المشتركة Intersubjectivité بديل عن الموضوعية

---

(١) حكومة فيما استدل به على بقاء النفس . حكمة .. ص ٩٠ — ٩٢ .

(٢) Ideen I, pp. 58-59.

(٣) Ideen I, pp. 70, 103 et 105.

(٤) « ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ، مالم يكن له ذلك المشعر والشعور ، او يكون حدسيا » حكمة .. ص ٤١ وأيضا « حدسياتك ليست حجة على غيرك ، اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك » ص ٤٢ .

(٥) « فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته » ص ١١٧ .

(٦) Ideen, I, pp. 90, 103, Méd. Car. V, Méd.

الطبيعية فى الموقف المادى ، وهو الوسيلة للخروج من عالم الذات إلى العالم الخارجى ، ولكنه عالم شعور الآخرين وليس العالم المادى . وما الحضارة أو التاريخ إلا التجربة المشتركة وتراكمها فى الزمان الحضارى .

خامسا ـ المنطق الإشراقى والمنطق الترنسندنتالى :

يقلل بعض المستشرقين من أهمية الجانب المنطقى فى حكمة الإشراق ، ويركزون على الجانب الكونى فى حين أن الجانب المنطقى هو الذى يعرض لوحدة المنهج : منهج النظر ومنهج الذوق ، وما الجانب الكونى عن النور إلا تطبيق للمنهج الإشراقى فى تصور المشائين للكون ؛ بل يجعل بعض المستشرقين من السهروردى إشراقيا كونيا خالصا ، ويتركون جانب الحكمة ، ويميلون به إلى التصوف ، ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق(١) .

والحقيقة أن القسم الأول من حكمة الإشراق عن « ضوابط الفكر » لا يقل أهمية عن القسم الثانى عن « الأنوار الالهية » ، بل هما واجهتان لحقيقة واحدة ، فالأول هو ما يعادل قالب الفكر أو فعل الشعور noèse عند هوسرل ، والثانى يعادل مضمون الفكر أو موضوع الشعور moême : الأول يقيم أساس الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ، والثانى يضع أساس الأنطولوجيا(٢) .

والمنطق الإشراقى عند السهروردى هو محاولة لإصلاح المنطق الأرسطى وتخليصه من آثار المشائية التى تعنى لديه الصورية الفارغة ، وللتحرر من الطريق الصورى عند المشائين المتأخرين ، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى هذا المنطق مضمونه وتعدل فى شكله ، ولتخليص الفلسفة أيضا

---

(١) ويرجع السبب فى ذلك الى ما قلناه فى النقطة الثانية من هذا البحث عن خطأ نظرية المصدر الفارسى، ورغبة المستشرقين فى رد حكمة الاشراق الى مصدر اسماعيلى والقضاء على المشكلة الأساسية التى يضعها السهروردى وهى وحدة المنهج فى الفكر الاسلامى . كما اجد المستشرقون أوجه صلة بين القسم الثانى من حكمة الاشراق وبين الغنوصية المسيحية التى نهلت المسيحية منها خاصة فيما يتعلق بالفيض وعالم الملائكة Angélogie واربما تشبعت البيئة الاوربية بالجانب المنطقى ، وفى حاجة الى جانب اشراقى غنوصى مما يدعو المستشرقين الى ابراز هذه الجوانب فى الديانات الشرقية القديمة .

(٢) I, p. 18.

من المناقشات العقيمة بين الفلاسفة المشائين من أجل إحياء الفلسفة والعودة إلى النبع . وتلك كانت غاية هوسرل أيضا من إعادة بناء المنطق الأرسطى وإقامة منطق ترنسندنتالى أى منطق شعورى ، كان هدف هوسرل من نقد المنطق الصورى إقامة منطق ترنستدنتالى أى منطق شعورى . وكان هدف التحليل الفكرى **L'analyse éidétique** هو العمل فى تجربةالشعورالحية من أجل إدراك معناها . وكان تقسيم الشعور إلى مناطق **noême** لا يهدف إلا لوضع مضمون التجارب الحية فيها . نجد عند هوسرل صلة وثيقة بين المنطق والتجربة الحية فى تحليل واحد وهوتحليل صورة الشعور المنطقية ومضمونه الحى وهو ما يسميه هوسرل **l'objet noético-noématique**

ولا يكتفى هوسرل بالحذف أو الاختصار أو الرد إلى أشكال أقل كما يفعل السهروردى بل يحاول إعادة بناء المنطق الصورى من داخله . ويسميه هوسرل المنطق الصورى الموضوعى لأن أشكاله موضوعية مستقلة عن الشعور . والذى يهمه فى القضايا هى الأحكام الواضحة أو الغامضة، والوضوح والغموض كما نعلم شعوريان . فموضوعات الأحكام تكوينات شعورية . أراد هوسرل إذن إقامة المنطق الصورى الموضوعى على أساس من التجربة الشعورية الذاتية أى أنه أراد تأسيس المنطق الأرسطى على الكوجيتوالديكارتى . وهو فى هذا الجانب متفق مع السهروردى فى الغاية إلا أن التجربة الشعورية عند السهروردى تجربة روحية أو علم كشفى ، ولكننا نجد عند هوسرل جانبا آخر هو محاولته رفع المنطق الصورى وجعله أنطولوجيا صورية أو أنطولوجيا عامة ، فالمنطق ليس فقط منطقا للأحكام بل هو أيضا منطق للوجود . وفى هذه المرة يقيم هوسرل المنطق الأرسطى على أساس هيجلى باستثناء الحركة . ويقتصر على أنطولوجيا صورية عامة .

ولا نجد عند السهروردى ما يعادل نقدهوسرل للنزعة النفسية فى المنطق ، هذه النزعة التى هاجمها وفندها بكل فروعها الإنسانية والأنثروبولوجية والحسية والفزيولوجية والاجتماعية فى « بحوث منطقية » ، وذلك لأن

النفس عند الصوفية خالصة متجردة عن الحس ومستقلة عن العالم المادى ، بل إن من شروط التصوف التخلى عن العلائق . فإذا كانت الفينومولوجيا نشأت أساسا لتفادى خطأى الصورية والمادية فقد نشأ التصوف لتفادى صورية الفعل عند الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء فقط ، ولم يكن هناك اتجاها ماديا معرفى كان التصوف كنظرية فى المعرفة رد فعل عليه باستثناء الموقف المادى العام من الحياة أى التكالب على الدنيا والحرص على نعمها وهو موقف أخلاقى أكثر منه معرفى . صحيح إنه كان هناك السمنية فى العالم الإسلامى الذين لا يؤمنون إلا بالمعرفة الحسية ولكن الفرق الكلامية ردت عليهم وأثبتت حجج العقول وبداهتها . وصحيح أيضا إنه كان هناك منطق الحس عند الفقهاء والأصوليين ولكنه كان رد فعل على المنطق الصورى الأرسطى وكان جزءا من منطق أشمل وهو منطق الواقع وهو ما عرف به المنهج الأصولى . ومع ذلك فيسمى السهروردى علمه الجديد العلم الثالث وهى الإلهيات باعتبارها العلم الوسط بين الرياضيات الصورية والطبيعيات المادية (١) . وحكمة الإشراق علم حضورى فى مقابل العلم الصورى عند المشائين (٢) .

يقسم هوسرل المنطق إلى ثلاثة أقسام طبقا لمعنى كلمة يفكر penser وهى :

١– يتحدث parler

٢– يفكر penser

٣– موضوع التفكير chose pensée

وتكون أجزاء المنطق :

---

(١) لم ينشر كوربان من مؤلفات السهروردى الا الالهيات أو العلم الثالث ، وكان الأجدى نشر المؤلفات كلها كاملة ، كل مؤلف بمنطقة وطبيعياته والهياته . فالطبيعيات على ما نعلم عند فلاسفة المسلمين الهيات مقنعة . والطبيعيات الاشراقية عند السهروردى تعادل مشاكل التكوين فى الفينومينولوجيا .

(٢) « العلم الحضورى هو حصول العلم بالشىء بدون حصول صورته فى الذهن كعلم زيد لنفسه » التعريفات للجرجانى .

١- منطق القضايا Logique apothantique ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى .

٢- منطق النتيجة أو الإنسان Logique de conséquence ومقياس الصدق فيه تطابق المقدمات مع النتائج وهو مبحث القياس التقليدى .

٣- منطق الحقيقة Logique de vérité ومقياس الصدق فيه تطابق النتيجة مع الواقع وهو مبحث البرهان التقليدى (١) .

أما السهروردى فإنه يقسم المنطق الإشراقى إلى ثلاثة مباحث مماثلة لمباحث هوسرل الثلاثة :

١- مبحث المعارف والتعاريف ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى والتعريف وهو ما يعادل منطق القضايا عند هوسرل .

٢- مبحث الحجج ويضم مباحث القياس وأشكال القضايا وهو ما يعادل منطق النتيجة عند هوسرل .

٣- مبحث المغالطات وفيه ينقد السهروردى مباحث المشائين أى أنه ينقد بعض نتائجهم على أساس من تجربته الإشراقية وهو ما يعادل منطق الحقيقة عند هوسرل .

ففى مبحث المعارف والتعاريف يغير السهروردى بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة ويضع مكانها أسماء أخرى . فيسمى مثلا القسمة الثلاثية المشهورة لدلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمن والالتزام — يسميها القصد والحيطة والتطفل ، وهى ألفاظ تدل على جانب شعورى قصدى لا على جانب صورى موضوعى محايد . وفى قسمة الألفاظ إلى عام وخاص . يسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط . وواضح فى هذه التسمية الجديدة ظهور بعد الشخص كبعد التعين أو تعيين درجته من العلو وتسميته باللفظ المنحط . والعلو والانحطاط كلاهما بعد صوفى تترتب فيه الموجودات حسب الشرف

---

(١) LFT, p.

والكمال ، كما سيتضح ذلك فى القسم الثانى من حكمة الإشراق عن الأنوار ، ثم يزيد السهروردى بعض الموضوعات الأخرى مثل تقسيم المعارف إلى فطرية وغير فطرية . قد تكون هذه القسمة تبريرا للوحى ، فالوحى معرفة فطرية فى حين أن المعرفة الانسانية مكتسبة ، وتستحيل المعرفة الإنسانية بدون المعارف الفطرية التى هى بمثابة الأوليات ، ولابد فى البحث من نقطة بدء يقينية يعطيها الوحى أو تعطيها الفطرة ، وهما نفس الشيء ، وإلا استحالت المعرفة الإنسانية وتسلسلت المعارف من بدايتها إلى مالا نهاية . وتقوم الفطريات بدور المشاهدة الحقة عند الحكماء المتألهين ، وهى اليقين الأول الذى يبدأون به (١) .

أما هوسرل فإنه يبدأ « المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى » أيضا بتحليل اللغة مستشهدا بمل ، ويفرق بين اللفظ ، وهو ليس إلا علامة والمعنى الذى هو قصد . والقصد قد يكون فارغا وقد يكون مملوءا ، ويقوم فعل الشعور بملء القصد الفارغ . فوراء الألفاظ هناك المقاصد الحية أو التجارب الشعورية التى تملأ الألفاظ . لا توجد إذن علاقة موضوعية ضرورية بين اللفظ والمعنى بل هناك علاقة ذاتية قصدية . فالشعور هو الذى يهب اللفظ معناه . لابد إذن فى تحليل اللغة من دراسة الجانب اللفظى grammatical والمضمون الحى المنطقى .

ثم يذكر هوسرل فى المبحث الأول من « بحوث منطقية » مبحث الألفاظ بعنوان التعبير والمعنى ويفرق بين الذاتى والعرضى كما يفعل المناطقة القدماء وهى مشكلة الجوهر والعرض فى المعنى ، كما يفرق بين اللفظ والعلامة ، فكل علامة علامة لشيء ولكن كل علامة لاتعبر عن معنى ، فالعلامة signe شيء والإشارة شيء آخر . الإشارة تشير إلى معنى دون أن تعبر عنه وهو ما سماه الأصوليون مقتضى اللفظ . وقد تكون الإشارة بتداعى المعانى . أما التعبيرات فهى علامات تفيد معانى . وقد تكون مهمة التعبير التعبير عن الحياة الروحية الفردية دون أن يكون له مقابل فى الخارج وهو

(١) حكمة ... ص ١٤ — ٢٥ ، ص ١٨ .

LFT, pp. 3-4, p. 15.

مايسمى بالمونولوج أو لإيصال معان لشخص آخر وهو مايسمى بالديالوج والمعانى معطاة من الشعور وبفعل الشعور، وبالرغم من تغيرات معانى الكلمات إلا أنها تظل قائمة وراء وحدة مثالية المعنى وهى الوحدة التى يعطيها الشعور، فالمعنى لايأتى من الواقع الخارجى بل من الوحدة المثالية للشعور. ويؤكد هوسرل على مثالية اللغة إذ أنها تعبرعن عالم مثالى وليس عن عالم طبيعى، اللغة تعبر عن الفكر، والفكر معطى حى يكون المعنى، فهناك القضايا الانشائية التى تعبر عن معان ولو لم تشر إلى شىء فى الخارج (١).

فالمعرفة الكشفية عند السهروردى تعادل المعرفة الشعورية عند هوسرل، وإذا عرفنا أن الكشف يتم فى الشعور فتكون المعرفة عند كليهما شعورية فالشعور هو الذى يعطى المعانى للألفاظ.

ولكن الأكثر دلالة على المنطق الإشراقى هو نقد السهروردى للتعريف وبيان استحالة حصول العلم عن طريقه وذلك للأسباب الآتية :

١ ــ لابد أن يتم التعريف بأمور تخصه إما بتخصيص الآحاد أو البعض أو الكل، فالتعريف هو انتقال من العام إلى الخاص، ومن الكلى إلى الجزئى، ومن غير المشخص إلى المشخص فى حين أن التعريف الأرسطى انتقال من عام إلى عام ولكن بدرجة أقل كما هو واضح فى الكليات الخمس فهى كلها كليات لاتشير إلى تخصيص ومن ثم يستحيل التعريف بشىء عن طريقها.

٢ ــ لابد أن يكون التعريف بما هو أظهر من الشىء المعرف لا بمثله أو بما هو أخفى منه أو بما لا يعرف إلا به، والتعريف الأرسطى تعريف بمثل الشىء المعرف به فالانسان حيوان ناطق، والحيوانية والنطقية كلاهما مثل الإنسانية أو أخفى منها أولا يعرف إلا بها.

٣ ــ لابد أن يكون الشىء الذى يعرف به معلوما قبل الشىء المطلوب

---

(١) RL. II, pp. 16 et 93. Ch. I, II, III et IV. FTL.. pp. 29-36.

تعريفه لامعه ، وفى التعريف الأرسطى لم نعلم الحيوانية والنطقية قبل تعريفنا للإنسان(١) .

٤ـ لايكون التعريف مجرد تبديل لفظ بآخر فالإنسان والحيوان لفظان بديلان .

٥ ـ إذا كان هناك جزء من الشيء مشكوكا فيه يستحيل الحد الذى يعطى تعريفا جامعا مانعا له .

٦ـ إذا كان هناك جزء من الشيء غير معروف ، يستحيل الحد ، وإذا كان ذلك حال الأمور الظاهرة ، فالأولى أن يكون الحال كذلك فى الأمور غير المحسوسة .

٧ـ ما الضامن على أنه لايوجد ذاتى آخر غفل عنه ، وحصر الذاتيات أمر صعب ويستحيل أن يكون حصرا تاما .

٨ـ لايعرف الذاتى الخاص (الفصل) إلا بالذات العام (الجنس) ، ولما كان الذاتى العام مجهولا ، فإن الذاتى الخاص يكون مجهولا كذلك . ولايمكن للحس أن يعطينا معرفة به فلابد إذن من معرفته بطريق آخر(٢) .

كما يستحيل معرفة شيء عن طريق التعريف الأرسطى القائم على الجوهر والعرض للأسباب الآتية :

١ ـ الجواهر لها فصول مجهولة ، مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية .

٢ .. الجوهرية معرفة بأمر سلبى يحتاج إلى تعريف .

٣ ـ الأجسام والأعراض غير متصورة أصلا ، بل تعرف بالحس والمشاهدة .

٤ ـ معرفة الجواهر باللوازم ، واللوازم لها خصوصيات تعرف بلوازم أخرى إلى مالا نهاية ، ومن ثم فلا يمكن أن يعرف شيء فى الوجود أصلا .

---

(١) يذكر ابن تيمية حجة مشابهة فى نقده للحد الارسطى .

(٢) حكمة .. ص ١٨ ـ ٢١ .

٥ـ اللونية معروفة وهى عرضية ولاتحتاج إلى التعريف ، لأنها شيء بسيط وليس لها جزء آخر مجهول(١) .

٦ ـ هناك فرق بين عالم الأعيان وعالم الأذهان ، والمقولات كلها لا توجد إلا فى عالم الأذهان ، ولايمكن الانتقال منها إلى عالم الأعيان ، الأول عالم التصورات والثانى عالم الحس .

هذا النقد الذى يوجهه السهروردى للتعريف الأرسطى يوجهه باسم العلم الكشفى أو المعرفة الحسية ، أى باسم المشاهدة الباطنية أو الخارجية ؛ فالمشاهدة وحدها هى التى تعطى الخاص ، وهى أساس المعرفة البعدية وسابقة عليها ، وهى تعطى معرفة جديدة لايمكن للتعريف الأرسطى أن يصل إليها وهى الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها . فالواقع منه المجهول ومنه المعلوم ، والمعرفة الإنسانية جزئية لأنها لاتستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول ، فى حين أن المعرفة الكشفية تعطينا المجهول والمعلوم على حد سواء . تحتاج المعرفة الإنسانية إذن إلى معرفة أخرى إشراقية تكون لها بمثابة الأوليات ، حتى نضمن ألا تتسلسل المعارف

---

(١) «.. أن المشائين أوجبوا ألا يعرف شيء من الأشياء ، اذ الجواهر لها فصول مجهولة والجوهرية عرفوها بأمر سلبى ، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم ، والعرض ـ كالسواد مثلا ـ عرفوه بأنه لون يجمع البصر ، فجمع البصر عرض ، واللونية عرفت حالها فالأجساد والأعراض غير متصورة أصلا . وكان الوجود أظهر شيء لهم ، وقد عرفت حاله . ثم ان فرض التصور باللوازم ، فللوازم أيضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها . وهو غير جائز ، اذ يلزم منه أى لايعرف فى الوجود شيء ما . والحق أن السواد شيء واحد بسيط ، وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول ، ولايمكن تعريفه لمن لايشاهده كما هو ، ومن شاهده استغنى عن التعريف ، وصورته فى العقل كصورته فى الحس . فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها ، بل قد تعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة ، كمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة ، فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما .

وأعلم ان المقولات التى حررناها كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها وبعضها المشتق منه ، أى البسيط الذى منه أخذ المحمول بخصوصه أيضا صفة عقلية ـ كالمضاف والأعداد بخصوصها ـ كما سبق ، وكل مايدخل فيه الاضافة أيضا . ومنها ما يكون فى نفسه صفة عينية ، أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلى ـ كالرائحة مثلا والسواد ـ فان كونهما كيفية أمر عقلى معناه أنه هيئة ثابتة كذا وكذا ، وان كانا فى أنفسهما صفتين محققتين فى الأعيان . ولو كان كون الشيء عرضا أو كيفية ونحوهما ، يعد موجودا آخر ، لعاد الكلام متسلسلا على ما سبق » . حكمة .. ص ٧٣ ـ ٧٤ .

الإنسانية فى أولها إلى مالا نهاية . المعرفة الكشفية هى النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية ، وهى التى تعطينا معرفة بالواقع ، فى حين أن التصورات عاجزة عن الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان .

ينتهى السهروردى من نقده لمبحث التعريف الأرسطى إذن إلى نتيجة عامة واحدة وهى أن الإنسان لا يحتاج ، لكى يعلم شيئا ، إلى التعريف الأرسطى من الجنس والفصل ، من أجل إفساح المجال للمعرفة الإشراقية القائمة على الكشف والإلهام ، فالحد تغليف وقسمة وفرق ، والعلوم الإشراقية علوم مفتوحة ، وهى نفس النتيجة التى انتهى إليها ابن تيمية عند ما فند أن التصور لا ينال إلا بالحد فى إحدى عشرة حجة ، وأن الحد يفيد التصور فى عشر حجج من أجل إثبات المشاهدة الداخلية (الحس الباطنى لا الإشراق) والخارجية كمصدر للمعرفة . أى أن الصوفية والفقهاء معا أرادوا فك الحصار المضروب على المعرفة الإنسانية ، ففكه الصوفية من أعلى وأفسحوا المجال للمعرفة الكشفية ، وفكه الفقهاء من أسفل لإفساح المجال للمعرفة الحسية(١) .

وفى المبحث الثانى ، وهو مبحث الحجج يختصر السهروردى كثيرا من أشكال القضايا ، لأنها لا يستفاد بها أو لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل بها ضوابط للفكر قليلة العدد ، مختصرة كثيرة الفوائد تكفى للذكى ، وهو ما قاله ابن تيمية بعد ذلك من أن المنطق الأرسطى لا يفيد الذكى ولا ينتفع

---

(١) يوجه ابن تيمية احدى عشرة حجة لتفنيد أن التصور لا ينال الا بالحد وعشر حجج لابطال أن الحد يفيد التصور بالاشياء • والحجة الخامسة لابن تيمية من المجموعة الاولى والحجة الرابعة من المجموعة الثانية تشبهان الحجة السادسة عند السهروردى • يقول ابن تيمية : «ان تصور الماهية انما يحصل عندهم بالحد الحقيقى المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة ، وهو المركب من الجنس والفصل ، وهذا الحد اما متعذر أو متعسر كما قد أقروا بذلك ، وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائما أو غالبا وقد تصورت الحقائق » فعلم استغناء التصور عن الحد، السيوطى: صون المنطق والكلام، ص٢٠٤ ؛ ابن تيمية الرد على المنطقيين ص ٩ • وتدور الحجة السادسة حول التفرقة بين المركب والبسيط، والبسيط لا حد له . والحجة التاسعة لاثبات التصورات من طريق الحواس والمشاهدة • اما حجج المجموعة الثانية فتقوم كلها تقريبا على التفرقة بين الصفات الذاتية والعرضية ، وعلى استحالة حصرها أو على التفرقة بين عالم الأذهان وعالم الأعيان ؛ السيوطى صون المنطق .. ص ٢١١ - ٢١٣ ابن تيمية : الرد على المنطقين ص٦٢-٨٠ ؛

به البليد . وهذا يعنى أن السهروردى يرفض كل ماهو زائد على نظرية متسقة للعقل ، وكل ما هو زائد عليه أو متشعب منه لادلالة له . فمبادىء العقل هى المبادىء الضرورية اللازمة والنافعة ، أى أنها هى المبادىء الكافية . وقد يكون هذا التشعب والتفريع أحد معانى الصورية ، أى الصورية الفارغة ، فى القضايا يقسم السهروردى القضايا إلى كلية وجزئية أو موجبة وسالبة ، ويحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم ، وحتى تكون أحكام القضايا أضبط وأسهل(١) . ويقسم السهروردى القضايا أيضا من حيث الجهة إلى ضرورية وممتنعة وممكنة ، ولكنه يحذف المجهولة وكمية الموضوع ، لأن المجهول لايفيد العلم لأن الكيف هو الذى يميز شيئا عن آخر (٢) . وفى التناقض يحذف السهروردى عديدا من الأبحاث لأنه لا يحتاج إليها فى نقد المشائين وتفريعاتهم(٣) . وفيما يتعلق بالقياس الاستثنائى والاقترانى يقول عن السلبى إنه لايحتاج إلى تطويل ، والضابط الإشراقى فيه مقنع دون كثير من المختلطات(٤) . ويقول عن الشكل الثانى إنه ترك التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلط (٥) . ويقول عن الشكل الثالث إنه قد حذف عنه التطويلات . أما الشكل الرابع فإنه يسقطه من حسابه ، لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية . فالسهروردى يستبدل بهذه التفريعات القريحة أو الفطرة أو الضابط الإشراقى(٦) .

---

(١) حكمة .. ص ٢٥ .

(٢) حكمة .. ص ٣٠ .

(٣) حكمة .. ص ٣١ .

(٤) حكمة .. ص ٣٦ .

(٥) حكمة .. ص ٣٧ – ٣٩ .

(٦) « ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون» حكمة .. ص٤٤ . وأيضا «ان كفته سلامة القريحة فى معرفة صحة قياسية فليقنع بذلك فى جميع المطالب العلمية ، فلا يحتاج الى تطويل فى قياس الخلف.. ولكن عن التطويل فى مثل هذه الأشياء استغناء» حكمة .. ص ٥٩ . ويقول أيضا عن العكس : «الاشكال لايحتاج فى اثبات صحتها الا الى تنبيه واخطار بالبال ، والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات واهية ، حكمة .. ص٦١ . ويقول فيما يتعلق بالوجود العينى والوجود الذهنى : «ونحن لا نحتاج الى هذا ، انما هو قول جدلى» ، حكمة .. ص ٧٣ .

أما هوسرل فإنه يكثر من هذه التفريعات والتشعيبات ، حتى إنه ليستحيل إدراك كل تقسيماته وتفريقاته بين الأشياء . لقد أراد هوسرل وضع جميع مشاكل المنطق والرياضة والفلسفة فى الشعور ، بجوار جميع مشاكل علم النفس الوصفى . فخرجت الفينومينولوجيا معقدة متشابكة ، تحتاج إلى تبسيط لقواعدها واختصار لمفاهيمها وردها إلى أفكار بسيطة سهلة عند التطبيق . فإذا كانت التجارب الشعورية محسوسة ، فإن تحليل هذه التجارب يخضع لعشرات من عمليات الشعور وأفعاله ، وعشرات من التصورات العقلية ، حتى إن مدلول التجربة قد يضيع فى زحمة التحليل وآلاته ، وهذا مما جعل الفينومينولوجيين بعد هوسرل يعبرون عن مدلولات التجارب بالأشكال الأدبية دون المنطقية (١) .

وبالإضافة إلى الحذف والاختصار فإن السهروردى قام أيضا بتبسيط أشكال القضايا فى أربعة مواضع يسمى كلا منها حكمة إشراقية :

١ــ فمن حيث الكيف يرد السهروردى القضايا السالبة كلها إلى قضايا موجبة ، وهذا يعنى رد الفرع إلى الأصل . فالسلب فرع والإيجاب أصل ؛ والسهروردى يبحث عن الأصول لا عن الفروع ، والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية ؛ وإذا كان السلب جزءا للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعا للنسبة ، فالإيجاب قطع والسلب ظن . والإيجاب ثابت عينى أما السلب ، فهو فى الذهن فقط وليس فى الخارج (٢) . فالمعرفة الإشراقية إذن لا سلب فيها

(١) يكفى اعطاء مثل واحد يفرق هوسرل بين منطقة région وبين التحليل الفكرى للمناطق éidétique régionale ، فالمنطقة جنس مادى سام للموضوعات ، والتحليل الفكرى للمناطق هو العلم المطابق لأنطولوجيا المناطق . ثم يفرق بين المنطقة والمقولة ، ويصنف المناطق فى مقولات . ثم يقسم كلا من المنطقة والمقولة الى صورية ومادية . ثم يربط بين المنطقة المادية والماهية الصورية ، ثم تردنا الماهية الصورية الى الماهية المادية . ثم يقسم مقولة المنطقة المنطقية catégorie de la région logique الى تأليفية وتحليلية . ثم تردنا مقولة المنطق الى مقولات المعانى ، ويردنا المعنى الى التعبير . وهذا يؤدى بنا الى التمييز بين التصورات الخاصة بالمقولات وماهيات المقولات . واخيرا يميز هوسرل بين المقولات التأليفية والمقولات من حيث هى حوامل substrats ! انظر أمثلة أخرى فى :
Ideen I, pp. 19-25 Ex. Phéno, pp. 447-54.

(٢) «والحكم الموجب الذهنى لا يثبت الا على ثابت ذهنى ، والموجب على انه فى العين لا يكون الا على ثابت عينى» حكمة .. ص٢٦ . وايضا : «كل انسان بالضرورة هو ممكن =

بل كلها إيجاب ، وهى لاتسلب صفة عن الوجود بل تعطيه صفات الإشراق إيجابا لاسلبا .

٢- ومن حيث الكم يرد السهروردى القضايا الجزئية كلها إلى قضايا كلية ، فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه ، والمعرفة الإشراقية كلية لاجزئية . وفى العلوم لاتطلب البرهنة على القضايا الجزئية بل على الكلية ، والجزئية لا تكون شرطا فى التناقض ، وبالتالى فهى لاتدخل فى أصول القضايا والكلية لابد أن تكون محيطة أو حاصرة(١) .

٣- ومن حيث الجهة يرد السهروردى القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاتة ، وذلك لأن الممكن سلب للضرورى ، والمعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة . ويجعل السهروردى الإمكان والاقتناع جزءا من المحمول ، ولم يجعله شرطا للتناقض . والقضية البتاتة هى الوحيدة التى تستخدم فى العلوم ، أما الممكنة أو الممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق .

٤- ومن حيث إطلاق الحكم يرد السهروردى القضايا المنفصلة كلها إلى قضايا متصلة ، وذلك لأن الاتصال أصل الانفصال ، ولأن المعرفة الإشراقية متصلة لاانفصال فيها ، والحقائق ليس فيها اختيار بين احتمالين إما . . . ، وإما ، بل هى حقيقة واحدة متصلة صادقة .

أما من حيث مادة البراهين فالسهروردى لايستعمل إلا مادة يقينية ، سواء أكانت فطرية أو ما يبتنى على فطرى فى قياس صحيح . والحدسيات عند السهروردى تشمل المجربات ، وهى مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بالتكرار ، والمتواترات وهى شهادات يقينية لكثرتها ، بعيدة عن التواطؤ ومؤيدة بالقرائن ، أما المشهورات والمخيلات والتمثيلات فكلها لاتفيد اليقين ، فواضح أن اليقين عند

= أن يكون كاتبا أو يجب أن يكون حيوانا أو يمتنع أن يكون حجرا فهذه هى الضرورة البتاتة .. أما النفى والاثبات فى العقل فهما أحكام ذهنية » حكمة .. ص ٢٦ — ٢٠ .

(١) «واذا تفحصت عن العلوم ، لاتجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشىء مهملا دون أن يعين ذلك البعض . فاذا عمل على ما قلنا ، لاتبقى القضية الا محيطة ، فان الشواخص لايطلب حالها فى العلوم» . حكمة .. ص ٢٥ .

السهروردى هو الحدس ، والحدس يشمل المتواترات والمشاهدات ، أى الوحى والمعرفة الإنسانية على حد سواء .

أما هوسرل فإن القضايا لديه أفعال للشعور وأشكال لفعل الشعور morphologie de nuèse وأنماط وجود لمضمون الشعور mode d'être du noême . يكون الشعور أولا محايدا conscience neutre قبل أن يقوم بأفعاله ، فإذا بدأ الحكم يصبح شعورا واضعا conscience positionnelle أو شعورا قصديا conscience intentionnelle . وفى الشعور الواضع أو القصدى يميز هوسرل بين خمسة أشكال لأفعال الشعور يقابلها خمسة أنماط لوجود مضمون الشعور وهى :

فعل الشعور : يقين — فرض — ظن — إشكال — شك .

مضمون الشعور : واقعى — ممكن — محتمل — مشكل — مشكوك فيه(١)

أما مادة البرهان فإنها لاتشمل الحدسيات فقط ، بل تضم أيضا الخيال والتذكر والعواطف والرغبات وكل مايمكن أن يصبح موضوعا للشعور. فالخيال هو نقطة البدء فى حدوس الماهيات وذلك لانفصال الماهيات عن الوقائع المادية . والخيال نفسه ليس مقيدا بمادة أو بتجربة بل هو خيال حر ، ولذلك كانت الموضوعات الخيالية موضوعات متميزة للتحليل الفينومينولوجى للشعور . وعالم الهندسة ، والرياضيات بوجه عام ، يلجأ إلى الخيال أكثر مما يلجأ إلى الإدراك الحسى . ويمكن للخيال أن يتضاعف وينتج صورا ذهنية متتالية وذلك لأنه تغيير لحياد الشعور (٢). والتذكر ليس مجرد حضور صور ذهنية بل هو قصد شعورى يقوم باسترجاع الصور وإحضارها حية فى الشعور وتكوين تغيرات للإدراك . أما موضوعات العواطف والرغبات فإنها تخضع أيضا لأحكام الشعور ، لأشكال فعله ولأنماط وجود موضوعه . فالسلوك إذن علم نظرى موضوع لأحكام منطقية شعورية .

(١) Noèse : Reel — possible — vraisemblable — problématique — douteux
Noème : certitude — supputation — conjecture — question — doute.
Ideen I, pp. 205-35.

(٢) Ibid, pp. 12, 129, 224-7, 294.

والمنطق الإشراقي مرتبط ببعض المباحث الطبيعية والإلهية ، وفي أثناء نقد السهروردي للمنطق الأرسطي ينقد أيضا المباحث الطبيعية المرتبطة به وعلى رأسها التفرقة بين الهيولى والصورة . فعند السهروردي لايوجد في الجسم اتصال أو انفصال بل المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلاثة : الطول والعرض والعمق . وهي ليست أعراضا ، فالمقدار لايقبل الانفصال ، واستعمال الاتصال بإزاء المقدار يوجب الغلط . وليست الزيادة في المقدار كمية بل كيفية ، فلا يوجد تخلخل أو تكاثف بل أضعف وأشد ، ولا توجد زيادة أو نقصان ، بل شدة وضعف أو كمال ونقص(١) . وهيولى العالم العنصري هي المقدار القائم بنفسه ولايوجد في العالم شيء اسمه الهيولى وبخاصة أنها لاتخصص إلا بالصور ، وليس هناك ارتباط ضروري بين الصورة والهيولى وليست الصورة علة للهيولى(٢) . وليست هناك هيولى مجردة أو صورة مجردة(٣) ويفند السهروردي حجج المشائين في إثبات انفصال الصورة عن الهيولى وعلى رأسها حجة الجوهر والعرض . كما يبطل السهروردي وجود الجوهر الفرد لأن المشائين يأخذون ما بالقوة على أنه بالفعل وما بعالم الأذهان على أنه بعالم الأعيان (٤) ويبطل أيضا وجود الخلاء لنفس الأسباب .

أما مباحث الهيولى والصورة عند هوسرل فهي موجودة كمبحث للشعور ، فهناك هيولى الشعور وهي التجربة الحية موضوع الشعور وهناك صورتها المعطاة لها بفعل الشعور ، وكل قصد له هيولى وصورة ، وقد تكون هناك هيولى

---

(١) فهذه المغالطات لزمتهم من أخذ الانتصال بمعنى الامتداد ، ومن بعض التجوزات ، ومن ظنهم أن الامتياز بالكمال والنقص ـ كما بين الخط الطويل والقصير ـ بشيء زائد على المقدار ، وذلك غير مستقيم ... حكمة ص ٧٩ ـ ٨٠ .

(٢) «وكثيرا ما يعولون في كون الصورة علة ما للهيولى بناء على عدم تصور خلوها عنها . وذلك ليس بمتين ، فانه يجوز أن يكون للشيء لازم لا يكون دونه ، ولا يلزم أن يكون ذلك علة» حكمة .. ص ٨١ .

(٣) «ثم منهم من بين أن الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة لأنها حينئذ اما أن تكون منقسمة ـ فيلزم جسميتها فلا تكون مجردة ـ أو غير منقسمة ـ فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام» . وهذا غير مستقيم . فانها اذا كانت غير منقسمة ، فلا يلزم أن يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها ، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار» حكمة .. ص ٨١ .

(٤) «قاعدة في ابطال الجوهر الفرد : من الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل» .. حكمة .. ص ٨٨ .

خالصة فى الإدراك الحسى ، وقد تكون هناك صور فارغة قبل أن H يملؤها القصد ، وكلاهما موجود فى الشعور .

وهناك بعض مباحث الإلهيات يوردها السهروردى فى معرض نقده للمنطق الأرسطى مثل دفاعه عن المثل الأفلاطونية ضد نقد المشائين لها (١) وعن وجود الصور المعلقة فى حين أن هوسرل يرفض واقعية المثل باعتبارها أقانيم ثابتة مفترضة خارج الشعور H ، بينما الماهيات ، بالرغم عن استقلالها ، حالة فى الشعور (٢) أما مبحث الواحد والكثير فإن السهروردى يجعل الواحد فى العقل وليس فى العالم الخارجى فى حين أن الكثير فى الخارج (٣) ، أما هوسرل فإن مشكلة الوحدة والكثرة مشكلة شعورية محضة ، إذ يجب أن تتحول أفعال الشعور الكثيرة إلى أفعال واحدة ، وذلك لأن الشعور بطبيعته شعور موحد للأفعال وللموضوعات (٤) .

سادسا ترتيب الوجود والأنطولوجيا العامة :

إذا كان القسم الأول من حكمة الإشراق عن « ضوابط الفكر » بمثابة فعل الشعور noèse ، فإن القسم الثانى منها عن « الأنوار الإلهية ونور الأنوار ومبادىء الوجود وترتيبها » بمثابة مضمون الشعور ، فالنور مادة الفكر وجوهر الوجود أو ماهيته :

والحقيقة أن كل ما يقوله السهروردى عن النور يطابق ما يقوله هوسرل عن الشعور ، فالنور عند السهروردى بسيط لا يحتاج إلى تعريف وهو موجود لذاته Per se ولا يوجد بغيره Per aliad ، و لا يشار إليه

---

(١) «ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين فى ابطال مثل افلاطون ..» حكمة .. ص ٩٢ – ٩٣ .

(٢) حكمة .. ص ٢٠٥ .

بالحس. وهذا ما يقوله هوسرل عن الشعور الخالص فهو وجود مستقل بذاته عن الطبيعة والوقائع، موجود لذاته وليس موجودا بغيره، لايشار إليه بالحس لأنه شعور خالص، والحس H مشوب بالطبيعة المادية من خلال الإحساسات (١).

والنور عند السهروردى على درجات. فهناك نور فى حقيقة نفسه ونور ليس فى حقيقة نفسه. والأول إما ليس هيئة لغيره وهو النور المجرد، وإما هيئة لغيره وهو النور العارض. والثانى إما مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق وإما هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية، فالنور المحض نور فى نفسه ولنفسه، والنور العارض نور فى نفسه ولغيره. والشعور عند هوسرل أيضا على درجات، فهناك الشعور الطبيعى الذى يعيش على مستوى الوقائع المادية، ثم هناك الشعور النفسى الذى يعيش الوقائع على المستوى النفسى من خلال الانطباعات الحسية، وهناك أخيرا الشعور الخالص الذى يعيش الماهيات المستقلة: الشعور الأول يضع عليه هوسرل القوسين الأولين (التوقف عن الحكم الفينومينولوجى)، والشعور الثانى يضع عليه هوسرل القوسين الثانيين (التوقف عن الحكم الماهوى Réduction éidétique) من أجل الحصول على الشعور الخالص: وفى التكوين[٢] يكون الشعور الأول على مستوى الطبيعة، ويدخل فى تكوين العالم الطبيعى: ثم يدخل الشعور الثانى مع عالم الطبيعة الحية من أجل الحصول على الشعور الثالث،، وهو الشعور الخالص فى عالم الروح: ولكن يلاحظ أن الترتيب عند هوسرل ترتيب تصاعدى من الطبيعة إلى الروح، فى حين أن الترتيب عند السهروردى ترتيب تنازلى من الروح إلى الطبيعة، أو على ما يقوله السهروردى من النور إلى الظلمة: وقد يرجع السبب فى ذلك إلى أن هوسرل يريد رفع الشعور الأوربى درجة من خلط السيكوفيزيقا وعلوم الإنسان

---

(١) Ideen I, pp. 87-108, Ideen II, pp. 97-120.

(٢) Ideen II Er. Ab. Drit. Kap. Zw. Ab. Gr.u.Zw. Kap. Don. Ab

التى تبنت مناهج العلوم الطبيعية ، فى حين أن السهروردى مازال من أنصار نظرية الفيض عند الفلاسفة التى تفيض فيها الموجودات من الواحد المجرد حتى العناصر الأربعة وعالم الأجسام ، فنور الأنوار عند السهروردى هو الله عند الفلاسفة . والأنوار هى العقول ، والأنوار القاهرة هى عقول الأفلاك ، والأنوار المجردة هى النفوس الإنسانية ، والجوهر المظلم أو الغاسق هو الجسم ، وعالم البرازخ هو عالم الأجسام : فوصف السهروردى للنور المجرد أو نور الأنوار لا يختلف كثيرا عن وصف الفلاسفة لواجب الوجود أو الواحد أو المحرك الأول ، ذاته هى صفاته ، وصفاته ليست زائدة عليه ، وليس له مثال خارج ذاته . وهو يدرك ذاته لظهوره لذاته ، وليس لتجرده عن المادة كما يقول المشاءون ، والشعور الخالص أيضا يدرك ذاته لأنه يظهر لذاته وليس لتجرده عن المادة : فكل ما يقوله السهروردى عن النور المجرد ينطبق على وصف هوسرل للشعور الخالص ، وكأن الذات الإلهية فى علوها هى نفسها الذات الإنسانية فى صفاتها (١) .

ويقيم السهروردى تعارضاً بين النور والظلمة ، وهى الثنائية المستورة فى كل تجربة صوفية : فعالم النور يشمل الأنوار والعقول والأرواح والنفوس والمفارقات ، أما عالم الظلمة فيشمل المادة والأجسام والبرازخ . وعالم النور شرط وجود عالم الظلمة ، والجسم فى وجوده يفتقر إلى النور المجرد الذى لا يحتاج فى وجوده إلى الجسم . أما هوسرل فإنه يقيم تعارضا مشابها بين الماهية والواقعة . فالماهية تعادل النور ، والواقعة تعادل الظلمة لأن الماهية مستقلة غير مشروطة خالصة ، فى حين أن الواقعة مادية معتمة صماء لا دلالة لها . (٢)

وفى ترتيب الوجود يضع السهروردى الواحد الحقيقى فى القمة

---

(١) «وأنت لاتغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها..» «ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس لم تبطل نوريته » حكمة .. كل من أدرك ذاته فهو نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته » حكمة ۱۰۰

(٢) Ideen I, Er Ab.

وهو الواحد الذى يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد . فأول ما صدر عن نور الأنوار فهو نور مجرد واحد ؛ والصدور لا يعنى الانفصال بل الإشراق ، ولذلك يسمى النور بالنور السانح ، ويستمر صدور نور عن نور حتى نصل إلى الفلك السابع أو التاسع . أما هوسرل فإننا نجد لديه ما يسمى بمناطق الشعور ، موضوع أنطولوجيا المنـــاطق Ontologie régionale فالموضوع المادى بعد تعليق الحكم عليه يصبح موضوعا للشعور ، وهذه أول درجة لرفعه . ثم يترقى الموضوع فيخرج من نطاق الانطباعات الحسية إلى نطاق الماهيات ، وهذا هو تعليق الحكم الثانى (الترنسندنتالى أو الماهوى) ، الذى يتحول فيه الموضوع من انطباع حسى إلى معنى ، أو من نطاق التجربة إلى نطاق الفكر ، وهذه ثانى درجة لرفعه . ثم يرتقى الموضوع ثالثا من الفكر إلى المنطقة الخاصة به مع باقى الموضوعات فى المناطق الخاصة بها لتكوين علم الأنطولوجيا العام . وفى التكوين . يرتفع الموضوع من المستوى الطبيعى إلى المستوى الحى وأخيرا إلى مستوى الروح أو الشعور الخالص (١) .

وصلة العالمين ببعض صلة علو وسفل فعالم النور أعلى من عالم الظلمة ، وعالم الظلمة أدنى من عالم النور ، بل إن صلتهما صلة قهر وإذلال من الأعلى للأسفل وطاعة عمياء ورضى وقنوع من الأسفل للأعلى (٢) ؛ فعلاقة المحبة هى علاقة ذل وقهر (٣) .

وبالرغم مما يبدو على أنطولوجية السهروردى من طابع كونى ، وهو ما يركز عليه المستشرقون ، إلا أنها فى حقيقة الأمر أنطولوجيا شعورية تقوم على تشخيص الطبيعة . فهى تحتوى على قطبين النور والظلمة

---

(١) Ideen I, pp. 19-26 Méd. Car. pp. 45-7 et pp. 115- 8.

(٢) «فى ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل ، وللسافل محبة بالنسبة للنور العالى » حكمة .. ص ١٣٥ ، وأيضا : « فى ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة فى محبته للنور العالى » . حكمة .. ص ١٢٧ – ١٢٩ .

(٣) « وغواسق الغالب عليها المحبة والذل، وهى العنصريات الطبيعية لها العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها منها» حكمة .. ص ١٤٨ .

وهما فى الحقيقة تعبيران صوفيـــان عن الحياة والموت ، فعالم النور هو عالم الحيـــاة وعالم الظلمة أو البرزخ هو عالم الموت (١) . وعالم الأفلاك لأنه عالم علوى نورانى هو عالم الحياة أيضا (٢) ، فللأفلاك عقول ونفوس أو أنوار تحركها (٣) . وهى موجودات تحيا وتتحرك وتعشق وتلتذ ، بل إنها تتدخل فى مصائر الناس ، إذ تتحدد الأرزاق ويتعين الشقاء أو السعادة طبقا لحركات الأفلاك (٤) . وهى آمنة من الشهوة والغضب والانفعال لأن ذلك من مظاهر النقص وعالم الأفلاك متصف بالكمال (٥) وهو عالم يتحرك بالعشق وبالشوق ، ويذوق لذة الحب(٦) . وهكذا يسقط السهروردى العالم الإنسانى على الكون ، فالمحبة والعشق والشوق والاشتياق ، كل ذلك انفعالات إنسانية أسقطها السهروردى على الطبيعة . والرياسة والعلو والسفل مواقف إنسانية وليست تدرجا فى الكون .

والشهوة والغضب مظاهر للانفعال الإنسانى والطبيعة خالية من الانفعال ، أى أن السهروردى فى تصوره للطبيعة يصدر عليها أحكام قيمة لا أحكام وجود ، وبالتالى فهو يلقى عليها نظرة إنسانية حتى يتصورها متدرجة فى مراتب الشرف والكمال بين الأكثر شرفا والأقل شرفا ، والأكثر

---

(١) « المنجاح الميت لا يدور بنفسه ، فان كل ماله مقصد يقصدها ويصل اليه ، ويفارقه بنفسه ليس بميت ، حكمة ص ٢ .

(٢) « واعلم انه لا ميت فى عالم الاثير » .. ص ١٤٩ .

(٣) «واذا كانت الأفلاك حية ولها مدبرات ، فلا يكون مدبراتها عللها ، اذ لايستكمل العلة النورية بالجوهر الناسق . ولايقهرها الغاسق بالعلاقة . فان النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة . فيكون مدبرها نورا مجردا قد نسميه «النور الاسفهبد..» حكمة .. ص ٢٤٧ .

(٤) «وبحسب مايقع أرباب الطلسمات تحت اقسام المحبة والقهر والاعتدال لمبادئها يختلف فى الكواكب وغيرها مايوجد سعدية ونحسية واعتدالا..» حكمة .. ص ٢٤٣ وأيضا «وجميع الحوادث التى عندنا هى من آثار حركات الأفلاك فهى علة حدوث الحوادث..» حكمة .. ص ١٧٤ .

(٥) «ولما لم يكن لمدبرات البرازخ العلوية العلائق الشهوانية والغضبية ..» ص ١٨٥ .

(٦) «فى قاعدة الامكان الاشرف على ماهو سنة الاشراق : ومن القواعد الاشراقية أن الممكن الأخس اذا وجد ، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد ..» حكمة .. ص ١٥٤ وأيضا «والشوق حامل الذوات الداركة الى نور الأنوار ، فالأتم شوقا أتم انجذابا وارتفاعا الى النور الأعلى..» حكمة .. ص ٢٢٤ .

كمالا والأقل كمالا (١) : فالقدسية إسقاط من النفس على الفلك ، والعشق ذاتى مسقط على الطبيعة ، ويحدث هذا الإسقاط بالرغم من فصل السهروردى بين عالم الأذهان وعالم الأعيان . فى حين أن هوسرل لم يسقط شيئا ولكنه وضع العالم الطبيعى كله إلى قوسين وجعل العالم كله صراحة عالم الحياة Lebenswelt .

أما فيما يتعلق بعالم البرازخ فإن السهروردى يرفض إرجاعه إلى العناصر الأربعة كما فعل المشاءون ، ويرتبه ترتيبا تنازليا حسب درجة الشفافية ، فهناك برزخ فارد وبرزخ مزدوج . والفارد إما حاجز وهو الأرض أو مقتصد وهو من الماء أو لطيف وهو الفضاء (٢) .

أما هوسرل فإن الطبيعة المادية لديه ليس لها إلا أهمية نظرية خالصة ، من حيث هى موضوع للشعور أو قصد فيه يتم تحليله من أجل العثور على الشىء ، فعالم الأشياء هو أحد عوالم الشعور . وبهذا المعنى يكون البدن شيئا أو إن شئنا عالما متوسطا بين عالم الطبيعة المادية وعالم الطبيعة الحية . وتكوين الطبيعة المادية نفسه مشروط بوجود الطبيعة الحية لأن الطبيعة المادية تتكون من خلال الحساسية وهى أحد أبعاد البدن .

ويدخل السهروردى البدن والنفس ضمن عالم البرازخ . فالنفوس متناهية مع الأبدان فى حين أن العقول هى الخالدة . فهناك حواس

---

(١) « .. فى أن حركة الأفلاك لنيل أمر قدسى لذيذ » حكمة .. ص ٢٨٣ ، وأيضا «فالحركة أيضا مشتركة فى الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور الأعلى ، وهى مفترقة فى الجهات لاختلاف معشوقاتها التى هى الأنوار القاهرة » .. حكمة .. ص ١٧٨ وأيضا فالتحريكات تكون معدة للاشراقات ، والاشراقات تارة أخرى موجبة للحركات ، والحركة المنبعثة من اشراق غير الحركة التى كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد . فلا دور ممتنع فما زالت الحركة شرط الاشراق تارة أخرى يوجب الحركة بعده ، وهكذا دائما ، وجميع أعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم..» حكمة ص ٨٥ وأيضا «وصارت الاشراق موجبة للحركات ..» حكمة ص ١٩٦ .

(٢) يرتب المشاؤون العناصر الأربعة أيضا حسب التخلخل والتكاثف ابتداء من الأكثر تخلخلا الى الأكثر تكاثفا فيكون لدينا التراب والنار والماء والهواء . وهناك عناصر متوسطة أو مركبة فالدخان عنصر مركب من التراب والهواء ، والبخار عنصر مركب من الماء والهواء .

خمس ظاهرة ، أشرفها البصر بالنسبة للإنسان ، وأهمها اللمس بالنسبة للحيوان ، ولكن الأشرف أشرف من الأهم . ولكل صفة من صفات النفس نظير فى البدن . فالمغضب هناك القوة الغضبية ، وللشهوة هناك القوة الشهوية . ولأن الإنسان ينمو ويتطور فهناك القوة الغازية والقوة المولدة والقوة النامية . هناك إذن تقابل أو مناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى ، فالنور تناسبه الحرارة ، والظلمة تناسبها البرودة . وبالإضافة إلى الحواس الخارجية الخمس هناك حواس باطنة : التذكر والتخيل والوهم والحس المشترك الذي يجمع بين هذه الحواس الباطنة كلها . وهى تعمل بفعل النور ، فالنسيان يحدث إذا ما غاب النور عن البدن ، ويتذكر الإنسان إذا ما حضر النور ، وينشط الخيال إذا ما حضر النور (١) .

أما هوسرل فإنه يكون النفس والبدن كجزء من نظرية التكوين العامة للطبيعة الحية ، وأهم ما فيها هو الأنا الخالص أو قطب الأنا الذى يظهر فيه قطب الموضوع . والأنا قد يكون شعورا يقظا أو شعورا غافلا : والشعور اليقظ داخل فى الواقع النفسى أو الواقع الحى فى مقابل الواقع الطبيعى المصمت . أما البدن فهو مجرد حامل الإحساسات ، ويعطى هوسرل أيضا الأولية للإحساسات البصرية على اللمس . ولكن البدن ليس موضوعا عاديا كباقى الموضوعات الطبيعية ، بل هو حامل للحياة ، وفضلا على ذلك فهو أداة توجه المكان ووسيلة لربط العلة بالمعلول . ولكن الواقع الحى لا يتكون إلا بالاستبطان بالاستغناء كلية عن البدن عن طريق حضور الأشياء والآخرين فى الشعور (٢) .

ويختم السهروردى حكمة الإشراق برؤية أخروية عن المعاد والنبوات والمنامات ، ويعطى الحجج الشرعية على نتائج الأرواح ، ويبنى

---

(١) «ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار...» حكمة .. ص ٢١٥

(٢) H Ideen II, 2w. Ab. I, II, III et II Kap.

خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور ، ويكشف عن أحوال النفوس الإنسانية بعد المفارقة البدنية ، وهى أحوال السعداء ، من المتوسطين والزهاد والمتنزهين ، ويضع ذلك كله فى جو من التفاؤل ، فالشر فى هذا العالم أقل من الخير بكثير ، ويستطيع الإنسان فى حياته الدنيوية الاطلاع على المغيبات إذا قلت شواغل حواسه الظاهرة ، فيطلع على أمور مغيبة ويشهد المنامات الصادقة التى قد ترد إما فى أسطر مكتوبة أو بأصوات مسموعة .

أما هوسرل فإن فينومينولوجيا الذاتية لديه نظرية فى العلم ، ولكنها تؤدى فى النهاية إلى رؤية مباشرة للماهيات المستقلة ، وهى بذلك تتفق مع رؤية الصوفية . ويتضح ذلك أكثر فى تحليل هوسرل لتطور الشعور الأوربى ، ويبدو أنه كان دائما فى سبيل البحث عن الحقيقة المطلقة ، وكأنه عاد لنظريات فلاسفة التنوير التى وجدت بين مسيرة التاريخ والعناية الإلهية ، وجعلت الله غائية التاريخ . وكما يميز السهروردى بين عالمين : عالم السعادة وعالم الشقاء ، فإن هوسرل أيضا فى تكوين عالم الروح يظهر التعارض بينه وبين عالم الطبيعة ، ثم تنتصر الروح على الطبيعة فى النهاية . وعالم الروح تسيره البواعث notivationen ، وهذه البواعث هى التى تدفع الروح فى كفاحها الطويل ضد الطبيعة حتى توصلها إلى الحقيقة القصوى (١) .

وإن كثيرا من عبارات السهروردى التى أوردها فى وصف أحوال السالكين أو فى « وصية المصنف » لتشابه عبارات هوسرل التى كشف بها عن مضمون الفينومينولوجيا الروحى ، مثل : « اليوم سطعت شمسان على .. » أو « من النور ثم من الظلمات ظلمات كثيرة ثم إلى النور من جديد » . وقد حدثت لهوسرل أيضا برقات الصوفية ، فيذكر عنه أنه قال وهو على فراش الموت : « لقد رأيت شيئا رائعا .. بسرعة أكتب .. » . ومع ذلك استطاع هوسرل أن يصوغ تجربته الفلسفية فى علم محكم

---

(١) Konsis, pp. 314-48.

هو الفينو مينولوجيا ، كما استطاع السهروردى أن يصوغ تجربته الروحية فى منطق محكم هو حكمة الإشراق (١) .

ماذا بعد حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ؟

لا يعنى اتفاق حكمة الإشراق والفينومينولوجيا فى بعض الجوانب أو اختلافها فى البعض الآخر أن كليهما لا يسلمان من النقد ، فقد وجهت انتقادات عدة للفينومينولوجيا . فقيل عنها إنها فلسفة مثالية لا تخرج عن المثالية الترنسندنتالية المعروفة فى الفلسفة الأوربية التى تعطى الأولوية للذات على الموضوع منذ ديكارت حتى كانط ، ومن ثم ينطبق عليها ما يوجه إلى المثالية الأوربية من نقد . وقيل أيضا عنها إنها عود إلى الأفلاطونية القديمة ، وإنه لا فرق بين مثل أفلاطون وعالم الماهيات المستقلة عند هوسرل . لذلك فضل الفينومينولوجيون بعد هوسرل إقامة فينومينولوجيا واقعية لا تبعد كثيرا عن مضمون التجارب الحية ، كما حدث عند ماكس شيلر مثلا . وقد قيل أيضا إنها فلسفة نظرية وإنها تحول العالم كله إلى فكرة أو مثال أو لوجوس ، وإن العالم أيضا هو العالم الواقعى المملوء بالصراع والمواقف والأحداث التى لا تخضع لأحكام العقل ، فالفينومينولوجيا فلسفة نظرية للسلوك ،

وقد قيل أيضا أن الفينومينولوجيا فلسفة مغلقة على الأنا solipsiste لا تستطيع الخروج منه إلى العالم الخارجى الذى وضعته بين قوسين ، ومن ثم فهى ذاتية شخصية أو فردية روحية ، وما الشىء أو الآخر إلا علاقتان من علاقات الشعور . وقد قيل عن الفينومينولوجيا أيضا إنها ذاتية خالصة ، تنكر الوجود أو تتنكر له . لذلك حاول الفينومينولوجيون بعد هوسرل تحويل الفينومينولوجيا إلى أنطولوجيا أو على أقل تقدير إلى أنطولوجيا فينومينولوجية . وقد قيل إنها فلسفة قائمة على أحكام سابقة ، مثل تحويل الفلسفة إلى علم محكم ، رفض

(١) انظر مقالنا « فينومينولوجيا الدين عند هوسرل » الفكر المعاصر .

الاتجاه الطبيعي ، اعتبار الشعور مركز الكون ، وجعل كل مضمونه من خيال وتذكر مضمونا واقعيا (١) : ولكن يمكن الرد على ذلك كله بأن المثالية موقف واقعي ، وبأن الإنسان مثالى فى هذا العالم ، وأن ذاته لها الأولوية على الموضوعات المحيطة به ، فالمثالية وصف واقعي لوضع الإنسان فى العالم : أما عالم المثل أو عالم الماهيات المستقلة فهو عالم غير مجرد بل معانى التجارب الشعورية الحية ، فهى معان حية فى الشعور :

أما أنها فلسفة نظرية ولا يمكن أخذها أساسا لنظرية فى السلوك، فالتحليل النظرى للسلوك أو فهم السلوك شرط لتحقيق السلوك ، أو إن الوعى بالسلوك مقدمة لوقوع السلوك : أما أنها ذاتية مغلقة على نفسها ، فذلك غير صحيح لأن الذاتية مفتوحة على عالم الاشياء وهو المحيط ، وعلى الآخرين الذين يكونون البيئة . وهذا وصف واقعي لوضع الإنسان فى العالم وما يحيط به من عوالم أخرى : أما إنها فينومينولوجيا خالصة يجب أن تتحول إلى أنطولوجيا ، فالأنطولوجيا ذاتها تحليل للواقعة الإنسانية Dasein وهى أحد أنماط وجود الشعور ، ورفض لنمط الشعور المعرفى . أما أنها تقوم على مسلمات فالبديهيات مسلمات ضرورية لكل باحث ولا يوجد منهج يقوم على لا شيء . فمسلمات الفينومينولوجيا ، إن وجدت ، بديهيات وليست أحكاما مسبقة .

ولكن ماذا عن حكمة الإشراق ؟ هل استطاع السهروردى أن يحقق مشروعه وهو وحدة النظر والذوق ؟ وهل المشروع على هذا النحو يعد وضعا صحيحا لمشكلة وحدة المنهج فى الفكر الإسلامى ؟

١ — فإذا تساءلنا أولا: هل استطاع السهروردى إقامة وحدة المنهج أم أنه ظل ثنائيا كابن سينا ، فهو منطقى فيلسوف يعتمد على العقل من ناحية ، وصوفى إشراقى يعتمد على الذوق من ناحية أخرى ؟

---

(١) Ex. Phén., pp. 277-80.

الحقيقة أن السهروردى ظل كابن سينا ثنائيا : فهو منطقى من ناحية يعتمد على العقل والبرهان فى نقده للمنطق الأرسطى بصرف النظر عن دوافع هذا النقد ، وهى دوافع إشراقية من العلوم الكشفية ودوافع حسية تجريبية من المشاهدة الداخلية (خاصة عند ابن تيمية والفقهاء) ، ثم هو إشراقى من ناحية أخرى ، يعطينا تصورا للعالم كنور وللدرجات العالم كدرجات من النور .

ونحن لا نعلم ما هو وجه الصلة حقيقة بين القسم الأول من « حكمة الإشراق » عن « ضوابط الفكر » ، وبين القسم الثانى « فى الأنوار الإلهية ونور الأنوار ومبادىء الوجود وترتيبها » وكأن كل قسم مستقل بذاته ولايجمع بينهما إلا أن كليهما نقد للمشائين ، الأول ضد المنطق المشائى ، والثانى ضد نظرية واجب الوجود وما يتبعها من فيض وصدور ، وكأن حكمة الإشراق تحتوى على موضوعين : نقد للمنطق الأرسطى ونقد لنظرية الفيض فى حكمة الإشراق . ظلت الحكمة فى جانب والإشراق فى جانب آخر ، أو ظل الفكر فى الفكر ، والوجود فى الوجود ، ولم يستطع إقامة الوحدة الحقيقية الباطنة بين المنطق والوجود .

٢ — لم يعطنا السهروردى منطقا إشراقيا بقدر ما أعطانا نقدا للمنطق الأرسطى ، أى أن الجانب الهدمى لديه أقوى وأوضح وأكثر من الجانب البناء . وكنا نود أن نعلم ما هو منطق الإشراق ؟ وهل للإشراق منطق أساسا ؟ وكيف يمكن عمل منطق للإشراق ، والإشراق بطبيعته لا يخضع لقواعد المنطق ، بل هو أساسا معرفة كشفية تند عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق ؟ ربما استطعنا ، لو عرفنا ذلك ، أن نصل إلى ما حاوله بعض المناطقة أو علماء النفس من إقامة منطق للعاطفة ، أو منطق للانفعالات أو منطق للشعور . وربما استطعنا من ناحية أخرى العثور على منطق للوحى ، دون أن نقتصر فقط على نظرية فى النبوة تقوم أساسا على نظرية فى الاتصال بين النبى والعقل الفعال عن طريق المخيلة ، أو على نظرية فى الكشف ، أو على نظرية فى الولاية التى يحصل

منها الصوفى على علم يقذفت فى القلب بلا تعمد أو تكلف . يمكننا القول إذن أن موقف الفقهاء من المنطق الأرسطى كان أكثر إيجابية ، لأنهم أعطونا الجانب الهدمى له ، وأضافوا منطقا إيجابيا جديدا وهو منطق الحس ومنطق الواقع ومنطق الفطرة كما وضح عند ابن تيمية بخاصة . ولكن تظل محاولة السهروردى فريدة فى نوعها ويظل السؤال قائما : هل هناك منطق إشراقى ؟

٣ — إذا كان السهروردى قد حاول الجمع بين منهج النظر ومنهج الذوق فى منهج واحد ، عارضا بذلك مشكلة وحدة الفكر المنهجى فى الثقافة الإسلامية ، فإنه يكون قد غلب وسيلة المعرفة — العقل أم القلب — على موضوع المعرفة وهو التنزيل أم التأويل ؟ صحيح أن الكلام والفلسفة والفقه والأصول والحديث وكل العلوم الإسلامية العقلية تقريبا اتبعت منهج العقل ، فى حين أن التصوف وحده قام على منهج القلب ، وبهذا المعنى يكون السهروردى قد أراد التوحيد بين منهج الكلام والفلسفة والفقه والأصول وبين منهج التصوف . ولكن صحيح أيضا أن التعارض أشد بين الأصول من ناحية والتصوف من ناحية أخرى ، لأن هذين العلمين هما اللذان عرضا للإسلام كمنهج أساسا وليس كنظرية . أراد الأصول أن يجعل من القرآن علما للتنزيل ، أى استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية الأربعة أو إن شئنا تتبع منطق النص فى نشأته ، أى فى نزوله حتى إثبات حكمه . والتنزيل يقتضى طرفين : نقطة النزول ، وهو مصدر الوحى ، ونقطة النهاية وهو للواقع الإنسانى أو الفعل الذى يتطلب الحكم ، ولذلك انتهى الأصوليون إلى منطق للسلوك فى أبحاثهم عن الأحكام أو إلى منطق للواقع فى أبحاثهم عن للعلة ، وطرق اقتناص العلة المؤثرة الموجبة للحكم . التنزيل يعنى إذن تتبع نزول الوحى من الله للإنسان ، أو بلغة منطقية ، من الفكر للواقع . أما الصوفية فآثروا اعتبار الوحى علما للتأويل أى الرجوع بالنص إلى مصدره الأول ، والانتقال من الحرف إلى المعنى ، ومن الحقيقة

إلى المجاز ، ومن الظاهر للباطن ، ومن الوحى إلى من أرسل الوحى ، ومن الدنيا إلى الآخرة ، ومن الواقع إلى الفكر ؛ فإذا كان أصل الوحى عند الأصوليين هو هذا العالم ، فإن أصل الوحى عند الصوفية هو الله : التوحيد إذن بين العقل والقلب هو أحد طرفى المشكلة ، والتوحيد بين التنزيل والتأويل هو الطرف الآخر . وقد اكتفى السهروردى بعرض الطرف الأول فقط ،

٤ — هل المنهج الإشراقى إيمانى Fidéiste (١) يبدأ من الإيمان وينتهى إلى الإيمان ؟ هل هو المنهج المعروف فى العصر الوسيط والذى تمت صياغته فى عبارة «أو من كى أعقل» Fides quaerens intellectum ؟ يبدأ المنهج الإشراقى بالتسليم بمعطيات التجربة الروحية دون مناقشة أو اعتراض أو تعقل أو رفض ، ثم تبدأ مهمة العقل فى تبرير هذا المعطى والبرهنة على صحته : فالعقل هنا تابع للإيمان ، أو أن النقل هنا ، فى صورة تجربة روحية ، هو أساس العقل على ما يقول المتكلمون الأشاعرة ؛ فالمنهج الإشراقى على هذا النحو منهج سلفى تقليدى ، يبدأ من معطيات الإيمان كمسلمات بديهية ، ويقتصر دور العقل على تبريرها والدفاع عن صحتها بالمنطق السليم : بل إن العقل لو استطاع البرهنة على عدم صحة التجربة الروحية لكان العقل هو المخطىء ولظلت التجربة الروحية يقينا مطلقا لا شك فيه . هل هذا هو طبيعة الفكر الدينى ؟ هل هذا هو عمل العقل دائما فى نطاق الفكر الدينى ؟ مهمة العقل هى إثبات اتفاق المعطى الدينى مع قوانين العقل . ولكن العقل يستطيع أن يثبت كل شىء ، وأن يبرهن منطقيا على صحة كل معطى يعطى له . فالاتفاق مع العقل ممكن أن يحدث أيضا لما يناقض العقل : يمكن إثبات التثليث عقلا ، ويمكن رفضه عقلا . يمكن إثبات وجود الله عقلا ويمكن إثبات عدم وجوده عقلا ، ومن ثم كان موقف الفقهاء أكمل عندما جعلوا التطابق بين الوحى والواقع بالإضافة إلى التطابق بين الوحى والعقل . فقد وحد الأصوليون فى

(١) انظر تحليلنا لهذا المنهج فى كتابنا «نماذج فى الفلسفة المسيحية» القسم الثانى.

منطقهم بين الوحى والعقل والواقع ، وأصبح الثلاثة جوانب مختلفة لشيء واحد هو العقل أو الوحى أو الواقع ، فكلها أسماء لمسمى واحد . ليست المشكلة إذن تبرير صحة معطى سابق ، بل البدء بالبحث عن المعطى اليقيني الذى يجده العقل بعمله فى الواقع . وربما لايزيد الوحى شيئا عن علاقة العقل بالواقع .

٥ – هل حكمة الإشراق منهج أم نظرية ؟ فى الحقيقة أن الطابع النظرى فى حكمة الإشراق غالب على الطابع المنهجى ، وأنها أقرب إلى الفلسفة منها إلى المنهج (١) . فالمنهج له أصوله وقواعده ومشاكله وتطبيقاته ، ولكن حكمة الإشراق لم تعرض لمشكلة المنهج إلا فى مقدمة المصنف التى يتحدث فيها السهروردى عن أسبقية الحدس على البرهان ، وأولوية التجربة الروحية على عرضها الفكرى ، والتى يعرض فيها لأصناف الحكماء وطالبى الحكمة ونسبة الحكمة التأله فى كل منها (٢) . ويظل القسم الأعظم من حكمة الإشراق ، حتى فى الجزء الأول عن المنطق الإشراقى ، نظريا خالصا . بل إن القسم الثانى عن الأنوار الإلهية هو أقرب إلى فلسفة المشائين الخالصة منه إلى أى فكر منهجى ، ومن ثم لا يفترق السهروردى عن ابن سينا فى بدء كل منها بالمنطق قبل أن يبدأ عرضه للإلهيات ، وهى الغاية النهائية والموضوع الأسمى للفلسفة والحكمة . وربما نشأ هذا الاشتباه بين المنهج والنظرية من أن الفكر الإسلامى كله تابع أساسا لنظرية فى التفسير أو لمنهج فى التفسير ، والتفسير أيضا يتأرجح بين المنهج والنظرية .

٦ – لم يستطع السهروردى فى حكمة الإشراق ، وبخاصة فى الجزء الثانى عن الأنوار الإلهية ، التخلص من الجانب الكونى فى الفلسفة والتصوف

---

(١) يتضح ذلك من حجم القسم الأول عن «ضوابط الفكر» حوالى الثلث بالنسبة للجزء الثانى عن «الأنوار الالهية» (حوالى الثلثين) اذا استثنينا عديدا من المباحث الطبيعية والالهية فى القسم المنطقى .

(٢) حكمة .. ص ٣٠٩ .

على السواء ، هذا الجانب الذى يختلط فيه العقل بالخرافة ، والذى يجتمع فيه العلم والأسطورة ، والذى يقوم كله على تشخيص الطبيعة وعلى إسقاط العالم النفسى على العالم الطبيعى . وقد ظهر هذا الجانب على أوضح ما يكون فى التصوف ، وبدرجة أقل فى الفلسفة ، ولم يظهر على الإطلاق فى علم الكلام ، مع أن هناك مباحث للطبيعيات فيه . أو فى أصول الفقه . ويرجع هذا الجانب الكونى إلى أن الصوفى بعد أن وصل إلى الله بشخصه ، وهو التصوف الذاتى الفردى كما وضح فى التصوف الخلقى عند رابعة العدوية والحسن البصرى ، والتصوف النفسى عند الحلاج والغزالى وابن الفارض ، اضطر إلى أن يرجع إلى العالم الذى أسقطه من حسابه وهو فى عروجه إلى الله فنزل إليه مفسرا نزوله هذا ، بعد هروبه منه ، بترتيب الموجودات وبنظرية الفيض الإشراقية . ولا يحتاج لذلك من لم يعرج إلى الله ومن لم يسقط العالم من حسابه فى أول المطاف كما يفعل الصوفى . وخطورة هذا الجانب أنه خليط من العقل والاشراق ومن العلم والأسطورة فالفلك مثلا موضوع لعلم الفلك، وليس موضوعا للتأمل الشخصى أو للإسقاط النفسى ، واعتبار الأفلاك كائنات حية تعقل وتحيا وتدور بالعشق وتتحرك بالشوق أو تفصل بين عالم ما فوق فلك القمر وبين عالم ماتحت ذلك القمر ، فالأول كامل خالد والثانى ناقص فان ، وللأول السيادة الكاملة والتصرف المطلق على الثانى ، بل إن مصير الثانى وحظوظ الناس وسعادتهم وشقاءهم وأرزاقهم مقدرة بحركات الأول ومداراته ، ويستطيع الناس التأثير فى حركات الأفلاك بالأوراد والأدعية لحبس الحظ الحسن وإبعاد الحظ السئ كل ذلك باسم الحكمة ، وهو فى الحقيقة باسم الإشراق ، كل ذلك باسم العقل والعلم وهو فى الحقيقة باسم الخرافة والأسطورة ، وفرق بين علم الفلك Astronomie والتنجيم Astrologie .

وبالإضافة إلى ذلك يوقعنا التدرج الكونى إلى تصور هرمى للعالم ، وآثار ذلك على المعرفة والسلوك وخيمة فنتصور المعرفة على

أنها معطاة من أعلى وليست نابعة من الواقع ، وننتظر الإلهام والكشف والإشراق والمعرفة اللدنية ؛ ونترك العقل والعلم والواقع والبحث والمعرفة الإنسانية . وفي السلوك نجعل الأعلى أشرف من الأسفل فى الأخلاق مثلا تكون الفضائل النظرية أشرف من الفضائل العملية (١) ، وفى السياسة يكون الرئيس أشرف من الرعية وأقدر منها على العلم والحكمة والرياسة والفضيلة كما وضح ذلك فى « المدينة الفاضلة عند الفارابى » ، وفى علاقة الشيخ بالمريدين فى التصوف . هذا التصور الرأسى العالم هو المسئول عن غياب التاريخ فى الفلسفة والكلام والتصوف والأصول على السواء ، إلا من تاريخ الأنبياء فى صورة قصص . وهو أيضا قائم على تصور رأسى للعالم من تدخل الإرادة الإلهية فى الحوادث وسير الوقائع . ويتحدث السهروردى عن الأنوار الطولية والعرضية وعن القواهر الكلية الطولية والعرضية (٢) فإن مهمة المنهج تحويل الطول إلى عرض ، أو التصور الرأسى إلى تصور أفقى حتى يظهر بعد التاريخ ومتى يوجد الإنسان فى التاريخ بين الوراء والأمام ، لا بين الأعلى والأسفل .

٧ — هل مشكلة السهروردى التوحيد بين النظر والذوق حقيقة ، أم وضع المشكلة المنهجية من الأساس ؟ يعاب على الفكر الدينى دائما طابع التوفيق ، وأنه فكر بطبيعته يصعد على أكتاف الغير ولا يستطيع النمو إلا متسلقا طفيليا ، وأنه لا يحدث إلا باجتماع عناصر سابقة عليه من حضارات أخرى يؤلف بينها وينسق(٣) . وقد لا يكون لذلك أى

---

(١) وهذا مانجده فى حياتنا العلمية من اعتبار الكليات النظرية أشرف من الكليات العملية ، والجامعات أفضل من المعاهد ، ومن يعملون بعقولهم أشرف ممن يعملون بأيديهم

(٢) حكمة (م) ص ١٤٤ (ف) ص ١٧٧ — ١٧٩ (ف)

(٣) انظر تطبيقاتنا لهذه الفكرة فى مقالاتنا العديدة : « التجديد والترديد فى الفكر الدينى المعاصر » ، الفكر المعاصر ، أبريل ١٩٧٠ ، « جارودى فى مصر » ، الكاتب ، يناير سنة ١٩٧٠ ، « التفكير الدينى وازدواجية الشخصية » ، الفكر المعاصر ، ابريل ١٩٦٦ ، قرأت العدد الماضى من الآداب ، بيروت نوفمبر ١٩٦٩ ، « الايديولوجية والدين » حوار مع ماكسيم رودنسون ، الفكر المعاصر ، اكتوبر ١٩٦٨ م

معنى قدحى ، (من القدح بمعنى الذم) لأن الفكر الدينى يأتى بحدس سابق من الوحى ثم يحاول عرضه بأسلوب العصر وبمفاهيمه وعلى مستوى ثقافته ودرجة تطوره فى الفكر الأنسانى العام . وبانتهاء عصر الوحى تستطيع الإنسانية بوضعها العقل فى مقابل الواقع أن تستغنى عن وضع العقل فى مقابل النقل . وبالتالى تصبح مسألة التوفيق مسألة حضارية محضة تحدث باستمرار فى كل فترة تلتقى فيها حضارات ، ويكون ذلك هو أحد معانى التجديد ، وهو المقصود دائما بقولنا : التعبير عن القديم بأسلوب العصر . ولكن يمكن تجاوز هذا الطابع التوفيقى المشهور عن الفكر الدينى ووضع المشكلة من الأساس ؛ وذلك بتحليل الواقع تحليلا مباشرا وبالتحليل الإحصائى له . ومن ثم لاتكون المشكلة هى التوحيد بين منهج النظر ومنهج الذوق أو التوحيد بين التنزيل والتأويل أى التوفيق بين معطيين سابقين ، بل وضع المشكلة المنهجية من الأساس ، ثم تدخل هذه المعطيات السابقة كعناصر فى المنهج وكمعطيات بعدية له .

٨ — إذا أردنا تطبيق المنهج الاشراقى فى العصر الحاضر فإن علينا أن نرفض المنطق الصورى الحالى ونضع قواعد للمنطق الإشراقى : وليس لدينا اتجاه صورى بالمعنى التقليدى فى فكرنا المعاصر كى نقضى عليه ، بل لدينا مشاكل من نوع آخر مثل انعزالية الفكر : عدم توجيه الفكر للواقع ، عجز الفكر أمام الواقع ، دوران الفكر حول الواقع ، تملق الفكر للواقع ، تبرير الفكر للواقع ، وقد يكون ذلك كله أحد مظاهر صوريته . كما نجد لدينا اغراقا فى الإشراقيات فى صورة خلط بين الفكر والوجدان أو بين العقل والخطابة . أو فى صورة تعطيل للعقل كلية وانتظار العلم اللدنى ، والإيمان بالكشف والإلهام والولاية ، ومن ثم فمشكلة العصر هى كيفية القضاء على الإشراقيات ، وليس تأسيس الإشراقيات وتحويلها إلى منهج للحياة . لم يقم العقل بدوره فى عصرنا الحاضر حتى ينشأ ضده تيار معارض يخفف من حدته أو ينقضه ، ويلجأ إلى القلب أو إلى التجربة

الروحية : مازال الشوط طويلا أمام العقل كي يقوم بانتصاراته وبكفاحه قبل أن يتأزم أو يتحول إلى صورية وانغلاق فكرى (١) :

(٩) مازالت المشكلة المنهجية التي عرضها السهروردى ، وهي وحدة المنهج ، مطروحة في عصرنا الحاضر ، وهي وحدة المنهج أو وحدة الفكر أو ما يسمى وحدة الثقافة الوطنية : فنظرنا يقاسى من تشتت المناهج وهو يتضح في تعدد مناهج التعليم لدينا : تعليم الدولة والتعليم الخاص ، تعليم علمانى وتعليم دينى ، علوم دينية وعلوم عقلية ، علوم دينية وعلوم دنيوية . . . الخ . ومازلنا نطرح قضايا الوحدة الفكرية بين المثقفين ومازلنا نرجو خلق الثقافة الوطنية الواحدة أو اجتماع المثقفين على حد أدنى من المبادئ ننتسب جميعا إليها ، أو التفكير في حد أدنى من القضايا نعانى منها مثل التنمية الاقتصادية والتحرر الوطنى (٢) ، وطرح هذه القضايا في تراثنا القديم ومحاولة التعرف على أسباب تشتته الفكرى وتعدد مناهجه ، قد يكون أولى الخطوات لحل هذه المشاكل نفسها في عقليتنا المعاصرة وواقعنا الحالى ، ولربما كان القضاء على هذا التشتت في تراثنا القديم خطوة أولى للقضاء عليه كمخزون نفسى في وجداننا المعاصر ، وبالتالى يمكن أن نغير الواقع ما دمنا قد غيرنا بناءه النفسى أو تكوينه الشعورى . فالبناء الشعورى أساس لبناء الواقع ، قد يطبع الواقع بناءه على الشعور كما يطبع الشعور بناءه على الواقع ، ولكن تظل العلاقة جدلية بين البناءين . وفي هذه اللحظة تعطينا حكمة الإشراق كما تعطينا الفينومينولوجيا مفتاحا لفتح عالم الشعور والدخول فيه ،

---

(١) انظر مقالنا : « أزمة العقل أم انتصار العقل ؟ » الفكر المعاصر ، يوليو سنة ١٩٧١ .

(٢) انظر مقالنا : « رسالة الجامعة » ، الفكر المعاصر ، مارس سنة ١٩٧١ .

مراجع البحث

أولا : مؤلفات السهروردى .

١ – مجموعة الحكمة الإلهية ، الجزء الأول إستانبول ١٩٤٥ النشريات الإسلامية ١٦/١ جمعية المستشرقين الألمانية بتصحيح هـ : كوربان
ويحتوى على : (أ) التلويحات اللوحية والعرشية
(ب) كتاب المقاومات
(حـ) كتاب المشارع والمطارحات

٢ – مجموعة دوم مصنفات شيخ إشراق شهاب الدين يحيى سهروردى
الجزء الثانى ، باريس طهران ١٩٥٢ نشر هـ . كوربان
ويحتوى على : (أ) كتاب حكمة الإشراق
(ب) رسالة فى اعتقاد الحكماء
(حـ) قصة الغربة الغربية

٣– هياكل النور . القاهرة ١٩٥٧ نشر الدكتور محمد على أبوريان ، المكتبة التجارية بالإضافة إلى

H. Corbin : Histoire de la philosophie islamique, NRF, 1964.

ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، تحقيق سليمان الندوى ، بمباى ١٣٦٨ / ١٩٤٩

السيوطى : صوت المنطق والكلام ، تحقيق د. على سامى النشار ، الخانجى ، القاهرة .

ابن سينا : منطق المشرقيين ، المكتبة السلفيه ١٣٢٨ / ١٩١٠

ثانيا : — مؤلفات هوسرل

اعتمدنا على المؤلفات الكاملة لهوسرل Husserliana والتى صدر منها حتى الآن :

1. Cartesianische Meditation und Parsien Vorträge Heraus und eingeleit von Prof. Dr. S. Strosser. Den Haag, M. Nijhot, 1950. Trad. Franç. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Univ., 1953.

2. Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen, W. Biemel, 2 Auf Den Haag, M. Nijhof, 1958.

3. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch, Allgemeine Einführung in die seine Phönomenologie. Heraus, W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, Trad. Franç. par P. Ricoeur, Paris, NRF, 1950, 9e édition.

4. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Zweiten Buch. Phänomenologische Untersachungen zur konstitution Heraus M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950.

5. Ideen zu einer reinen phönomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Heraus M. Biemel. Den Haag M. Nijhoff, 1952.

6. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Heraus. W. Biemel. Den Haag, M. Nijhomm, 1954.

7. Erste philosophic (1923-24). Erster Teil. Kritische Ideen geschichte. Heraus R. Boefim. Den Haag M. Nijhoff, 1956.

8. Erste Philosophie (1923-24), Zweiten Teil. Theorie den phänomenologischen Reduktion, Heraus, R. Boetim, Den Haag, M. Nijhoff, 1959.

9. Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester, 1923, W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962.

10. Zur Phänomenologie der inneren Zeit bewussteeins (1893-1917) Heraus, R. Boetim, Den Haag, M. Nijhoff, 1966. Trad. Franç. par H. Dussort, Paris, PUF, 1954.

11. Analysen zur passiven synthesis. Aus. Vorlessungs und Forschungimanuskripten (1918-1926) Heraus N. Fleischen, Der Haag, M. Nijhoff, 1966.

12. Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890-1901). Heraus, L. Eley Den Den Haag M. Nijhoff, 1970.

13. Erfahrung und Urteil Untersuchungen zur Gencologie der Logik. Heraus L. Landgrebe. Classen Ver. Hamburg, Zw. Auf., 1954.

14. Recherches logiques, T.I. Prolégomènes à la logique pure. Trad. H. Elie, Paris, PUF, 1959.
T. II, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Trad. H. Elie et L. Kelkel et R. Scherer, PUF, 1962.

T. III, Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Trad. L. Kelkel et R. Scherer, Paris, PUF, 1963.

15. La philosophie comme science rigoureuse. Trad. Q. Lauer, Paris, PUF, 1955.

16. Logique formelle et logique transcendentale, essai d'une critique de la raison logique. Trad. S. Bachelard, Paris, PUF, 1957.

وأيضا رسالتنا المخطوطة L'exégèse de la phénoménologie, 1966.

الباب الثالث

السهروردى فى القرنين السادس والسابع الهجرى

الفصل التاسع

دور السهروردى فى «عالمية» الثقافة فى القرن السادس الهجرى

بقلم: الدكتور محمد البهى

١ــ اتجاه « العالمية » فى الثقافة :

فى المجتمع الاسلامى :

لايقال ان المجتمع الإسلامى كان مغلقا على عهد الخلفاء الراشدين ، أو طيلة القرن الأول من قرون الهجرة ، ثم فتح بعد ذلك ، وبالأخص منذ العباسيين ، للثقافات القديمة فى ذلك الوقت . وإنما أولى أن يقال : ان « الايمان » بالاسلام كان السبب فيما بدا إغلاقا للمجتمع الاسلامى ، وكان السبب كذلك فيما كان أمارة على تقبله للثقافات الأجنبية عن إيمانه .

فالحيطة فى المحافظة على الإيمان بالاسلام ، وعلى بقائه قويا ، وعلى تماسك المسلمين كانت العامل الأول فى رفض ماعدا الاسلام ، قبولا ومناقشة ، وفى البقاء فى إطار تعاليم الاسلام وحده ، فهما وتطبيقا .

والدفاع عن الايمان بالاسلام ، بعد تجاوز الاسلام شبه الجزيرة إلى بلاد الامبراطوريتين : الفارسية والرومانية شرقا وغربا فى آسيا وإفريقيا ، وبعد ظهور الثقافات الأجنبية عنه فى محيط الذين دخلوا فى الاسلام من سكان هاتين الامبراطوريتين ، سواء أكان تعبيرا عن رغبة حقيقية فى الايمان به أم كان طريقا للوقاية أو الغنيمة .. هذا الدفاع عن الايمان هو الذى حمل علماء المسلمين على الاطلاع على هذه الثقافات ، وحمل بعضهم على أن يلائم بينها وبين الاسلام فى وحدة ثقافية تجمع اتجاهات عديدة .

وهذه الملاءمة أعطت الثقافة الفلسفية على وجه أخص طابعا « عالميا » فى ذلك الوقت . وبدا فلاسفة المسلمين الموفقين وكأنهم يتجاوزون الاطار المحلى فى الثقافة إلى اطار انسانى عالمى ، ليس وقفا على جيل ولاعلى شعب ،

ولكن هذا الطابع العالمي لهذه الثقافة الاسلامية ، لايتجاوز طابع «الجمع » وإن سوى فى الاعتبار والقيمة بين عناصره ، وعلى وجه الخصوص بين الاسلام والثقافات الأخرى الدينية والانسانية ، التى قام « الجمع » بين عناصرها :

و «عالمية » هذه الثقافة على هذا النحو تختلف عن «عالمية» الاسلام كنظام الحياة . فعالمية الاسلام هي عالمية اعتبار بشرى لكل الناس جميعا فى أى شعب أو فى أى جيل ؛ وعالمية مبادىء بالنسبة للطبيعة البشرية فى أى وطن وفى أى وقت فهى عالمية إنسانية .

وكذلك تختلف عن «العالمية» المعاصرة . لأن العالمية المعاصرة تسعى لهدم أو لازالة كل الفواصل من الأديان والفلسفات والقوميات ، فى الوقت الذى تبنى فيه على « فلسفة مختارة » أو «دين مختار » أو « قومية مختارة » لشعب أو لقوم . فلها مظهر العالمية ، ومخبر الشعوبية .

ولكى نوضح اتجاه العلمية فى الثقافة على عهد السهروردى (١) يجب أن نشير إلى كلمة مختصرة تعرض خطوطا عامة لهذا الاتجاه ، أو لما يسمى بالتوفيق بين الفلسفة والدين :

دخلت الفلسفة الاغريقية ـــ بشرح رجال الاسكندرية ـــ منذ عصر المأمون فى ثقافة المسلمين ، وأحدثت على أثر دخولها تحولا فى نشاط المسلمين الدينى والعقلى . وأساسه الميل إلى الفلسفة فى انتاجهم فى هاتين الناحيتين :

وكانت العقيدة الإسلامية أشد تأثرا بالفلسفة فى نطاق الانتاج الدينى ، اذ أن أهم ما تناولته الفلسفة بالبحث :

---

(١) * هو شهاب الدين ، أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك ، المسمى بالشيخ المقتول .

* ولد بسهرورد ـ ببلدة عند زنجان من عراق العجم ـ فى القرن السادس الهجرى ٥٤٩ ـ ٥٨٧ .

* نفذ حكم الاعدام فيه بمدينة حلب بالشام ، بعد أن أفتى فقهاؤها بقتله . والملك الظاهر هو الذى نفذه طواعية لأمر والده ، السلطان صلاح الدين .

* أشهر مؤلفاته : التنقيحات فى أصول الفقه ، حكمة الاشراق ، وهياكل النور فى الفلسفة الاشراقية .

المبدأ الأول للكون ، وصفات هذا المبدأ ، ونشأة العالم المشاهد عنه ، والانسان ومستقبله ، وغايته الأخيرة التي يرى فيها سعادته ؛ ووضعت أمام العقل الاسلامي المشتغل بالعقيدة الاسلامية على الأخص :

(أ) نظرية الواجب والممكن ،

(ب) ونظرية وساطة العقل الفعال بين الله والعالم ،

(ج) ونظرية الصورة والهيولى ،

(د) ونظرية العقول المجردة ،

(هـ) ونظرية فيض النفس الكلية على النفوس الجزئية . . .

ولم يشأ أن يعالج العقل الاسلامي هذه النظريات — وأمثالها — في عزلة عن الدين ، ولا أن ينقدها ، اذا نقدها ، من غير رعاية للدين . بل حاول جهد طاقته ، وبالأخص في بدء اشتغاله بها ، أن يشرح بعض حقائق العقيدة بما ورد في الفلسفة من آراء . لأنه جعل شعاره :

« إذا انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » (١)

ويتساءل فيقول :

« هل الحكمة إلا مولدة الديانة ؟

وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟

وهل الفلسفة إلا صورة النفس ؟

وهل الديانة إلا سيرة النفس ؟ (٢)

ويقول أيضا :

« لا خلاف بين أحد من العلماء بالفلسفة . ولا بين أحد من العلماء بالشريعة : « بأن غرض الشريعة هو غرض الفلسفة على الحقيقة » (٣) .

---

(١) ص ٤٥ من كتاب : مقابسات أبي حيان التوحيدي ، طبع المطبعة الرحمانية ١٩٢٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٠٠ .

(٣) ص ٧٩ من كتاب : الفصل في الملل والنحل .

وقد كان للعلماء المسلمين بعض العذر فى تحديد الصلة بين الدين والفلسفة الإغريقية ، بعد ترجمتها ، على هذا النحو . لأن الفلسفة الاغريقية نقلت إليهم فى ثوب دينى صوفى فى كثير من نقاطها ، نتيجة عمل رجال الاسكندرية : هذا من جهة . ومن جهة ثانية فإن منطق أرسطو الذى نقل أولا من بين فروع الفلسفة اليونانية إلى العربية فى عهد المنصور ، أحدث فى نفوس المسلمين شبه يقين برجاحة العلم اليونانى وعصمة الحكمة اليونانية :

أ - وتبعا لذلك الشعار ولهذا التحديد فى الصلة بين الدين والفلسفة من العقل الإسلامى ، أصبحنا نرى علماء العقيدة يستدلون : على مغايرة الله للعالم بنظرية « الواجب والممكن » التى أسسها أرسطو على نظامه الفلسفى فى « الصورة» المحضة و « المادة » المحضة ، التى استتبعت ما استتبعته من صفات : وحدة الوجود الواجب ، بمعنى عدم تعدد ذاته وعدم تركب ذاته الواحدة من أجزاء .

وقد بنى فريق من المسلمين على المبالغة فى إثبات الوحدة لله نفى الصفات كلها أو نفى الكثير منها . لأن إثبات الصفات فى نظره لله يقتضى تعدده :

وسلك فريق آخر من الراغبين فى « إثبات الصفات » تمشيا مع ظاهر القرآن ، وفى الوقت نفسه من الحريصين على نفى مايوهم عدم الوحدة : : طريقا هو أقرب إلى التلاعب بالألفاظ منه إلى الإتيان بنصيب إيجابى جوهرى فى حل هذا الإشكال . فقال : الله له صفة كذا . . وكذا : . وهى عين ذاته :

كل هذا بعد أن كان المسلم ، وبعد أن كان فى استطاعة كل مسلم كذلك ، أن يفهم : أن المعبود غير متعدد لاشريك له ، وأنه يغاير مافى الكون من مخلوقات ، إذا تليت عليه آيات ربه الداعية إلى التوحيد فى عبادة الخالق : مثل قوله تعالى :

« وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم » (١) :

---

(١) سورة البقرة : ٢٦٣ .

. . . . وأنه كان يكفيه فى التدليل على هذه الدعوى مثل قول القرآن الكريم :

« إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ،

« وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ،

« وبث فيها من كل دابة ،

« وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (١) .

ب ــ وتبعا لذلك الشعار أيضا أصبحنا نسمع لأبى الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة رأيا فى أن « كلمة التكوين » من قول الله للشىء : « كن » التى تعبر عن الإرادة الإلهية حادثة لافى محل ، وأن الإرادة تغاير المريد والمراد . وعلى هذا : فكلمة التكوين فى المكان الوسط بين الخالق الأزلى والعالم المخلوق الحادث . وهذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الالهية هى بمثابة : جواهر بسيطة ، تشبه المثل الأفلاطونية وعقول الأفلاك .

يقرأ الكثير من المسلمين لأبى الهذيل العلاف هذا الرأى . ولكن الذى يفهم المراد منه قليل . وهو ذلك الذى يعرف « المثل » الأفلاطونية ويعرف بالتالى : لأى هدف وضع أفلاطون نظرية « المثل » ؟ ولماذا كان القول « بالوساطة » بين المبدأ الأول والعالم ؟ .

بينما المسلم إلى عهد الترجمة فى العصر العباسى كانت نفسه مطمئنة إلى الإيمان بخلق الله للعالم على أية كيفية ، وكانت حرارة هذا الإيمان تعمر قلبه فأنتج وساد . وكان المسلمون ــ من غير عناء ــ على رأى واحد فى تصور تأثير الله فى العالم ، وكان لا يتميز أحد على غيره بميزة فى هذا التصور ولا بسر من أسراره .

---

(١) سورة البقرة : ١٦٤ .

جـ ـ وتبعا لذلك الشعار أيضا أصبحنا نرى « الملائكة » تحدد بأنها :

جواهر بسيطة ، عقلية ، علامة ، فعالة ، وبأنها « صور » مجردة عن « الهيولى » ، مستعملة للأجسام ، مدبرة لها ، ومنها أفعالها » (١) .

. . . كما وجدنا هذا التحديد يتخذ أساسا من أسس الإيمان :

والثانى ـ من الأمور التى يضعها فى نظر إخوان الصفاء واضع الشريعة ، ثم يبنى عليها سائر ما يعمل ـ : أن يرى ويتصور موجودات « عقلية ، مجردة من الهيولى ، كل واحد منها قائم بنفسه متوجه نحو ما نصب له من أمره . وهم ملائكة الله تعالى وخالص عباده » (٢) .

فما معنى الجوهر؟ وما معنى بساطته؟ وما معنى كونه علامة ؟ وما معنى كونه فعالا ؟ وما معنى الصورة؟ وما معنى تجريدها عن الهيولى ؟ وعلى أية كيفية يكون تدبيرها الأشياء ؟

لاشك أن هذه معان لاتفهمها إلا قلة من الخواص ، فضلا على أن تفهمها عامة المسلمين . ومع هذا يطالبون بالإيمان بها فى نظر فريق من علماء المسلمين . . فى نظر إخوان الصفاء .

د ـ وكذلك تبعا لهذا الشعار السابق رأينا الشريعة الالهية تحدد بأنها : « جبلة روحانية ، تبدو من نفس جزئية فى جسد بشرى ، بقوة عقلية ، تفيض عليها من النفس الكلية ، باذن الله تعالى « فى دور من الأدوار ، لتجذب النفوس الجزئية وتخلصها من أجساد بشرية متفرقة ، ليفصل بينها يوم القيامة » (٣) .

لماذا كانت النفس الكلية ؟. و لماذا كانت المصدر المباشر للفيض أو كانت القوة التى تتولى نقل الأثر (وهو الايجاد) من الله إلى هذا العالم ؟. وما معنى جذب النفوس الجزئية إليها ؟ .

لا شك أنه لاسبيل إلى فهم ذلك إلا لمن اطلع على فكرة النفس الكلية

---

(١) رسائل اخوان الصفاء جـ ١ ص ١٨٠ .
(٢) نفس المصدر جـ ٤ ص ١٨٣ .
(٣) المصدر السابق جـ ٤ ص ١٨٢ .

فى الأفلاطونية ، وفى الرواقية : وفى الأفلاطونية الحديثة ، وعلى فكرة جذب « الصورة المحضة » للهيولى فى رأى أرسطو.

هـ - وتبعا لهذا الشعار رأينا الجنة تفسر بأنها « عالم الأفلاك » و « العقول المجردة » ، ورأينا النار تفسر بأنها عالم ماتحت فلك القمر ، وهو العالم الأرضى ، عالم الكون والفساد : ورأينا الشهداء الذين ذكرهم الله فى قوله تعالى : « أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا » . تعلل تسميتهم بالشهداء لمشاهدتهم تلك الأمور الروحانية المفارقة للهيولى .

* * *

تلك نماذج من التوفيق بين الدين والفلسفة اليونانية ، كما وردت إلى المسلمين ، عن طريق مدرسة الاسكندرية .

والقرن السادس الهجرى كان قرنا استكملت فيه روافد الفكر الدخيل من الغرب اليونانى والمشرق الهندى والفارسى ماحملته من ثقافات دينية وتصوفية وفلسفية إلى مجتمع المسلمين .

وعلى حسب مقر النشأة الذى نشأ فيه الفيلسوف المسلم وعلى حسب الثقافة التى تزود بها أو ترسبت فى مقر نشأته تكون أنواع المدارس أو الاتجاهات التى يوفق بينها مع الاسلام .

فمحيي الدين بن عربى متصوف فى القرن السادس الهجرى ، والسهروردى - الذى سنتحدث عنه وعن توفيقه هنا - متصوف وفيلسوف فى القرن السادس الهجرى كذلك . ولكنا نجد الأول من أصحاب « وحدة الوجود » البرهمية الهندية ، بينما الثانى من أصحاب الاشراق والأنوار الفارسية . ذلك أن ابن عربى عاش فى المغرب ، بينما عاش السهروردى فى البيئة الفارسية فى المشرق . ثم ان ابن عربى أخذ الصوفية الهندية كاتجاه دخل على المسلمين . ولكن السهروردى ظل مرتبطا بجذور « الثنوية » الفارسية ، ولم يستطع التخلص منها ، ويميل إلى الاتجاه الصوفى الوافد ويكون شريكا لابن عربى فى « وحدة الوجود » .

٢– السهروردى وأثره فى هذا الاتجاه :

ومؤلفات السهروردى فى الفلسفة أو فى الحكمة الإشراقية على تعددها تنبىء عن اتجاه واحد . وهو اتجاه الملاءمة بين شتيت من الفكر الفلسفية والدينية مختلفة المصدر ، والنزعة ، والتعبير . وهى فى جملتها تصور الثقافة التى كانت تسود المجتمع الحضارى الإنسانى على عهده .

ولو استعرضنا مؤلفا له كمؤلف : هياكل النور ، لوقفنا فى يسر على هذا التشتيت من الفكر الدينية والفلسفية الذى حاول أن يصوغه فى « وحدة» تبدو أنها منسجمة ، ولكنها فى الوقت نفسه تنم عن الفجوات بين أجزائها . وقد تنم عن التضارب أو على الأقل عن التعسف فى ضم أجزائها بعضها إلى بعض .

نجد فى هذه « الوحدة الفكرية المؤلفة » للسهروردى فى هياكل النور :

١– أرسطو فى فكرة الواجب والممكن ، وحدوث الكثرة عن الواجب .

٢ – وأفلاطون فى فكرة المثل المجردة .

٣ – وأفلوطين المصرى فى فكرة : أصول العالم ، و « جدله » الصاعد والنازل .

٤ – والثنوية الفارسية – وبالأخص المانونية – فى فكرة : النور والظلام .

٥ – والمسيحية فى فكرة القديسين و « الآب » عند آريوس ، والسيد الأعظم ،

٦ – والإسلام فى فكرة : الله ، والخلق ، والملائكة ، والوحى ، والنبوة والثواب والعقاب .

وإسهامه من أجل ذلك فى « عالمية » الثقافة زاد عن أقرانه بما أضافه من عناصر « الثنوية » الفارسية أو فكرة « النور » و « الاشراق » ، وكذلك

بعض مصطلحات المسيحية التى دخلت المانونية ، وبعض عناصر أخرى من الصابئة مما ينسب إلى « الكواكب » فى تأثيرها على توجيه الانسان :

أ ـ الله ، أو الحق الأول ، أو « نور الأنوار » :

فالله فى الإسلام وهو الحق : هو ، نور الأنوار » أو « النور الأشد » فى الثنوية الفارسية :

« والحق لاضد له ، ولاند له ، ولاينتسب إلى : اين : وله الجلال الأعلى والكمال الأتم ، والشرف الأعظم ، والنور الأشد» (١) .

وفى وصفه بالنور أيضا يقول :

« وأقرب الجميع (أى من موجودات عالم الأنوار) نور الأنوار : فسبحان من هو على البعد الأبعد من جهة علو مرتبته ،

« والقرب الأقرب من جهة نوره النافذه ؛ الغير المتناهى شدته » (٢) :

فوصفه الله « بنور الأنوار » يفيد أن هناك أنوارا أخرى عديدة ومتدرجة فى مستوى النور ، وهى جميعها أقل منه . والتدرج فى مراتب الوجود عن العلة الأولى يعرف الأفلاطونية الحديثة : بينما الوصف بالنور هو فكرة الإشراق وتعود إلى الثنوية الفارسية ، وبالأخص إلى « المانونية » من بين مذاهبها فى إرجاع الوجود كله إلى أصلين قديمين : هما النور ، والظلمة :

ثم تنزيهه فيما بعد بقوله : « فسبحان » يشير إلى المألوف فى الإسلام عند الحديث عن الله :

---

(١) ص ٢٢ من هياكل النور مطبعة السعادة ـ الطبعة الاولى سنة ١٣٣٥ هـ .

(٢) ص ٢٨ ـ ٢٩ المصدر السابق . والتعبير بهياكل النور مأخوذ من الصابئة . فقد زعمت جماعة منهم أن : الروحانيات البحتة لا توجد مشخصة . وانما توجد فى « هياكل » . وهى « السيارات » السبع وبعض « الثوابت » . وكان صابئة الفرس يعتقدون فى الكواكب السيارة . ومن أجل ذلك كانوا من عباد الكواكب .

ب ـ عالم العقول أو عالم الألوهية والنور :

وهنا فى الوجود والكون يرى السهروردى فى صدوره ماتراه الافلاطونية الحديثة . والأفلاطونية الحديثة مركب فلسفى من عدة نزعات إغريقية ووثنية وصوفية :

فهى لاترى « إيجادا » ولا « خلقا » للموجودات عن العلة الأولى، وإنما ترى صدورا أو « مبدأ » عن طريق « الفيض » ، كما ترى عودة أو ميعادا عن طريق «الشوق » . بينما الاسلام يرى الخلق والايجاد ، ولذا يصف الله بالارادة وبالقدرة وبالحياة ضمن صفات عديدة ، يجعله صاحب الفعل والتدبير فى الكون كله :

وهى كذلك ترى « واسطة » بين العلة الاولى وعالم الانسان . أو بعبارة أخرى ترى واسطة بين عالم « المجردات » وعالم الأجسام ، وتتحدث من أجل ذلك عن « عالم عقول » فى أعلى وعالم أجسام فى أدنى ، وبينهما : « النفس الكلية » لها فى طبيعتها ما يجعلها تطل إلى الأعلى ثم تنظر إلى الأدنى منها .

وإذا ذكرت الافلاطونية الحديثة « الجدل النازل » فى صيرورة الكون وتطوره فى الوجود فإنها تذكر كذلك « الجدل » الصاعد فى انكماش الوجود وتقلصه وعودته إلى المبدأ الأول والجدل النازل تعبير عن الاختلاف : فى مستوى الموجودات فى قربها أو بعدها عن هذا المبدأ الأول فى الانحدار عنه ، والجدل الصاعد هو تعبير عن مستواها كذلك عندما تصعد وتنتهى إليه حال العودة أو حال المعاد :

فهنا إذن فى تصور الافلاطونية الحديثة للوجود :

١ ــ عنصر « الوساطة» بين المجرد وغير المجرد فيه ،

٢ــ وعنصر الترتيب، فى مستوى درجة الموجودات فى قربها وبعدها عن « المبدأ الاول » ، :

٣ ــ وعنصر الصدور بطريق الفيض فى المبدأ الأول ، والصعود أو العودة بطريق الشوق فى المعاد ،

والمبدأ الأول إذا كان خيرا مطلقا فنهاية ماانحدر عنه فى الوجود وهو المادة ، شر مطلق . وبينهما مستويات متفاوتة فى درجة الخيرية والشرية .

والسهروردى يضع « النور » مكان « الخير » ، و« الظلام » مكان « الشر» متأثرا بالثنوية الفارسية ، ولكنه يسير فى وجود الكون عن «الأول» نفس الطريق الذى تسلكه الافلاطونية الحديثة ، ويحتفظ بذات العناصر الثلاثة التى تشكل نظامها الفلسفى ، ويضيف اليها فكرة أرسطو فى «انبثاق» الكثرة عن الوحدة المطلقة التى لواجب الوجود فيقول « فأول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلا ، وليس بجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة ، ولا هيئة فيحتاج إلى بدن ، بل هو نور مدرك لنفسه ولبارئه : وهو النور الإبداعى الأول . لا يمكن أشرف منه ، وهومنتهى الممكنات . وهذا الجوهر ممكن فى نفسه واجب بالأول :

فيقتضى بنسبته إلى« الأول» ومشاهدة جلاله جوهرا قدسيا آخر، وبنظره إلى إمكانه « ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرماسماويا » (١) .

فهو فيما يذكره هنا عن أول موجود ممكن فى الكون عن العلة الأولى، يشير إلى تصور أرسطو عن الوجود وأنه لايخرج عن واجب وممكن.. ، واجب لذاته وممكن لذاته والواجب بذاته ما لم يحتج فى وجوده إلى غيره ، والممكن لذاته ، ما احتاج فى وجوده أو فى وجوبه أو فى وقوعه إلى غيره :

والواجب لذاته فى منطق أرسطو واحد من كل جهة ، أو واحد مطلق، والاحتفاظ بوصفه بالوحدة المطلقة يحول دون تصور صدور « الكثرة » عنه فالوجود الذى يصدر عنه لابد أن يكون واحدا من جهة ، وينطوى على كثرة من جهة أخرى ، تكون هذه الكثرة المنطوية فيه سببا لوجود الكثرة بعده فى الموجودات الأخرى : وعلى هذا النحو : تنشأ الكثرة اللانهائية عن الوحدة المطلقة . وإذا كان الوجود لذلك إذن واحدا ، فالممكن يتميز فى مقابله بالكثرة المطلقة :

---

(١) ص ٢٨ ــ ٢٩ المصدر السابق .

وبما يعبر به السهروردى هنا يصور صدور الكثرة عن الوحدة ، فأول الممكنات ، وهو النور المدرك لنفسه ولبارئه ، واحد بالذات كثير بالاعتبار — وعن كثرته الاعتبارية ينشأ التعدد أوكثرة حقيقية هى : الجوهر القدسى الآخر ، والجرم السماوى الأول .

وكل ماصنعه السهروردى فى فكرة أرسطو أن وصف الموجود الأول الممكن بالنور — النور المدرك لنفسه ولبارئه — مع الابقاء على خاصية العقل له ،وهى الادراك . كما وصف العقل الصادر عنه بـ «الجوهر القدسى ». وبذلك يكون قد استخدم تعبير « التنوية » الفارسية بالنور ، كما استخدم التعبير الدينى فى الوصف أيضا ، وهو : « القدسى » — وهذه صورة من صور « التوفيق » الفلسفى ، أو من صور الصنعة الفلسفية فى مجال ماوراء الطبيعة لدى علماء المسلمين المتفلسفين :

ويستطرد السهروردى فى تصوير تسلسل العالم الممكن من العقول ، مما لايخرج أيضا عن الفكرة الارسطية فيقول :

« وهكذا : الجوهر القدسى الثانى (أى العقل الثانى من العقول الممكنة) يقتضى « بالنظر إلى مافوقه : جوهرا مجردا ، وبالنظر إلى نقصه : جرما سماويا (أى فلكا : « نفسا وجسما) .: إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية ، وأجسام بسيطة فلكية » (١)

ويوضح أن هذه العقول مع كثرتها أنها :

أولا : لا يعارض بعضها بعضا فى الفاعلية ، إذ أنها وسائط لوجود « الأول » (وهو العلة الاولى) وهوالفاعل بها : والجواهر العقلية المقدسة

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦ .

وإن كانت فعالة الا أنها وسائط وجود الأول ، وهو الفاعل بها . وكما أن النور الأقوى لايمكن النور الأضعف من الاستقلال بالانارة ، فالقوة القاهرة الواجبة (أى واجب الوجود) لاتمكن الوسائط من الاستقلال، لوفور فيضه وكمال قوته ، وهو وراء مالايتناهى ، بما لايتناهى . فكل شأن فيه شأنه » (١) .

وربما يتميز السهروردى هنا بجديد وهو التعليل بعدم تمكين الأقوى للأضعف من الاستقلال :

وثانيا : أن من بين هذه العقول عقلا أخيرا يباشر التصرف فى النفوس البشرية الجزئية فى عالم مابعد الأفلاك ، وهو العقل الفعال : « ومن جملة الأنوار القاهرة : أبونا ، ورب طلسم نوعنا ، ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية ، وروح القدس ، المسمى عند الحكماء : العقل الفعال. وكلهم أنوار مجردة إلهية » (٢) .

وأضاف إلى مسمى العقل الفعال عند أرسطو اسم الروح القدسى فى المسيحية ، وخصيصة النفس الكلية عند أفلاطون ، وأسند اليه فيض الافلاطونية الحديثة ، كما عبر عنه بأب الإنسانية ورب نوعها : « أبونا ، ورب طلسم نوعنا » يعنى آدم أبا البشرية فى الدين :

وثالثا : أن كثرة هذه العقول — فى عالم العقول — لاتحجب نور « الأول » وهو نور الأنوار ، ولا تبعده عن عالم الانسان : والعقل الأول (أى من العقول الممكنة بعد واجب الوجود) أول ماينتشىء به الوجود، وأول ما أشرق عليه نور الأول ، وتكثرت العقول بكثرة الاشراق وتضاعفها بالنزول والوسائط ، وان كانت أقرب إلينا من حيث العلية والتوسط ، إلا أن أبعدها أقربها من جهة شدة الظهور (٣) :

---

(١) المصدر السابق ص ٢٧ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٨ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٩ .

وتوضيحه هذا جاء طواعية للدين فى قوله تعالى فى حديث الله عن نفسه وقربه من الإنسان وعالمه : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (١) واضطر من أجل ذلك أن يقول : « وأبعدها (وهونور الأنوار) أقربها من جهة شدة الظهور » . ويكاد هذا التوضيح أن يكون خاصا به .

ورابعا : أن تسلسل العقول (فى عالم العقول) عن الأول واجب الوجود لايحدث تغييرا فى ذاته : « وليس الأول بمتغير ليريد مالم يرد ، ويقدر بعد أن لم يقدر ، ولما علمت : أن الشعاع من الشمس ، وليس الشمس من الشعاع ، وإن دام بدوامها . فلا يتعجب من كون الحق قائما بالقسط . وماذا يغير الشمس دوام شعاعها ، أو بقاء ذرات فى نورها » (٢) .

والفكرة لافلوطين المصرى عند ما حدد طريق « الصدور » عن العلة الأولى فى الوجود : بالفيض ، والتشبيه له كذلك إذ يذكر أن العلة الأولى وهى خير مطلق « فاض » عنها العالم ، كما تفيض أشعة الشمس عن ذات الشمس . والفيض من أجل ذلك لاينقص من « خيرية » العلة الأولى .

ولكن الذى يزيده السهروردى هنا فى قوله : « وليس الأول بمتغير ليريد مالم يرد ، ويقدر بعد أن لم يقدر . . هو أن ينسب إلى « الأول » إرادة وتقديرا . وهو مايمليه الدين عليه .

ولكن يضيف بذلك إلى سبب الصدور عند أرسطو فى تسلسل العالم الممكن عن واجب الوجود ، وهو : جمال الأول وإلى سببه عند أفلوطين المصرى ، وهو الفيض سببا آخر هو الارادة والتقدير ، وهي جميعها أسباب متضاربة بين الاضطرار من جهة والمشيئة الحرة من جهة أخرى ، بين التلقائية من جانب وبين الفعل الاختيارى من جانب آخر .

وهذه ظاهرة تنبىء عن أن التوفيق بين الاتجاهات الفلسفية ، أو بينها

---

(١) سورة ق : آية ١٦ .

(٢) هياكل النور ص ٣٠ .

وبين الدين لاتزيل الفجوة فيما بينها ، وان نم ظاهرها عن « الوحدة المنسجمة » .

جـ – الأفلاك أو الملائكة فى عالم العقول أو الألوهية :

وإذا كان عالم العقول يتكون فى الدرجة الأولى من عقول متفاوتة فى المنزلة ، فيوجد فيه كذلك نفوس وأجسام ، هى نفوس الأفلاك وأجسامها . وكلها ناشئة عن العقل الأول الذى هو بدوره ناشىء عن واجب الوجود ، وعالم العقول إذن يشتمل على عقول مفارقة أو مجردة ، وعلى نفوس وأجسام متصل بعضها ببعض مما تأخذ اسم الأفلاك ، ونشأتها كلها يصورها السهروردى فى قوله :

« أول نسبة ثابتة فى الوجود نسبة الجوهر القائم الموجود (وهو العقل الأول) إلى الأول .

القيوم (وهو الواجب أو نور الأنوار) .

فهى أم جميع النسب وأشرفها وهو عاشق الأول ، والأول قاهر لقيومته قهرا يعجز عن الإحاطة به والاكتناه لنور كنهه .

فاشتملت النسبة المذكورة على طرفين : أحدهما أشرف من الآخر ، وأحد الطرفين أخس . فسرى حال تلك النسبة فى جميع العوالم حتى ازدحمت الأقسام .

فانقسمت الجواهر إلى الأجسام وغير الأجسام . وغير الجسم (العقل) قاهر له (أى للجسم) وهو معشوقه وعلته .

وكذلك انقسم الجوهر المفارق (العقل) إلى قسمين : عال قاهر ، ونازل فى الرتبة منفعل متهور .

وكذلك انقسمت الأجسام إلى الأثيرى والعنصرى . بل انقسم بعض الأجسام الأثيرية إلى قائد السعادة وقائد القهر . بل النيران اللذان أحدهما مثال للعقل ، والآخر مثال للنفس . بل العلوى والسفلى ، والمتيامن والمتياسر .

بل الشرق والغرب ، بل الذكر والأنثى . ازدوج طرف كامل مع ناقص ، تأسيا بالنسبة الأولى . يفهم ذلك من يفهم قوله تعالى : « ومن كل خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » .

ولما كان النور أشرف الموجودات فأشرف الأجسام أنورها : وهو القديس « الآب » الملك هورخس الشديد ، قاهر الغسق (الظلام) ، رئيس السماء ، فاعل النهار ، كامل القوة ، صاحب العجائب ، عظيم الهيبة الآلهية ، الذى يعطى الأجرام ضوءها ولا يأخذ منها . . . هو مثال الله الأعظم والوجهة الكبرى .

وبعده أصحاب السيارات المعظمون ، سيما السيد الأعظم صاحب الخير والبركات . جل من أبدعه ، وتعالى من صوره ، فتبارك الله أحسن الخالقين (١) » .

والسهروردى فى هذا التصوير يستخدم : « العشق » — وهو مستخدم كذلك فى التصوير الأرسطى — و « النور » من الثنوية الفارسية و « القديس الآب » من مسيحية آريوس ، وألقاب الكواكب من الصابئة ، و « الازدواج » ومن كل خلقنا زوجين . — من القرآن ، و « الملك » من الدين على العموم .

والأفلاك أضحت — هكذا — ملائكة ، وقديسين ، والهيين ، بعد أن كانت فقط فى الفكرة الأرسطية أجساما تدبرها نفوس . .

ولكن كثرة عددها ، وتفاوت منازلها ، ووجودها فى العالم المميز جعل من السهل تقريبها من الملائكة فى الدين الذين يوجدون حول « العرش » ، وتقريبها من القديسين المطهرين حول المسيح ابن الله ، واعطاءها الخواص التى للكواكب فى دين الصابئة وهى خواص التأثير فى عالم الإنسان ، واضفاء صفة الألوهية عليها لوجودها فى عالم الملكوت الأعلى عالم الله .

ثم يزيد فى وصفها على أنها ملائكة فيقول :

---

(١) المصدر السابق ٣٨ — ٣٩ .

« والأفلاك لاحاجة لها إلى تغذ ، ولاشهوة لها ، ولا مزاحم ولا مقام لها ، فلا غضب لها . وليس حركتها لأجل السافل (أى ماتحتها) ، إذ لا قدر له عندها :

ثم نحن إذا تطهرنا من شواغل البدن ، وتأملنا كبرياء « الحق » والنور الفائض من لدنه ، وجدنا فى أنفسنا بروقا وشروقا ذات تشريق ، وشاهدنا أنوارا ، وقضينا أوطارا

فما ظنك بأشخاص كريمة الهيئة (الأفلاك — الملائكة) ، دائمة الصورة (أى لا تتغير ولا تتطور) ، ثابتة الأجرام ، آمنة الفساد ، لبعدها عن عالم التضاد ؟

فهى لاشاغل لها ، فلا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية ؛ وإمداد اللطائف الآلهية .

ولولا أن مطلوبها غير منصرم (أى غير منته) لانصرفت حركتها ، فلكل معشوق من العالم الأعلى يغاير الآخر ، هو نور قاهر ، وهو سببه وممده ، وواسطة بينه وبين « الأول » تعالى . تشاهد جلاله فينبعث بكل إشراق حركة ، ويستعد بكل حركة لإشراق آخر . فدام تجدد الاشراقات بتجدد الحركات ، ودام بتسلسلها حدوث الحادثات من العالم السفلى :

ولولا إشراقها وحركاتها لم يحصل من وجود الله إلا قدر متناه ، وانقطع فيضه . إذ لاتغير فى ذات الأول تعالى ليوجب التغيير . فاستمر بجود « الحق » حدوث الحادث بوجود دائم لعشاق إلهين (الافلاك — الملائكة) يلزم حركاتها نفع السافلين (ما فى العالم الأرضى — وعلى الأخص الإنسان) ، وليس أن حركاتها توجد الأشياء : لكنها تحصل الاستعدادات ، ويعطى الحق الأول لكل شىء ما يليق باستعداده . واذا لم يتغير الفاعل وهو (الحق الأول — الله) لم يتجدد الشيء المعلول (ماعداه) له إلا بتجدد استعداد قابله . والشىء الواحد يجوز أن يتجدد أثره ، ويختلف بتجدد أحوال القابل ، لا باختلاف حاله (الحق الأول) » (١) :

---

(١) المصدر السابق ص ٣١ — ٣٤ .

والسهروردى فيما زاده هنا فى وصف الأفلاك ، بعد أن جعلها الملائكة ، وضح :

أن حركة الأفلاك حركة دائمة ، وأنها مع دوامها تحمل أثر « الحق الأول » ، أو أثر الله إلى ما دونها فى العالم السفلى ، وهو عالم النفوس الجزئية ، أو عالم الإنسان ؛ وبذلك تحدث الحادثات ، ويستمر كذلك حدوثها ،

وأن هذه الحركة الدائمة للأفلاك هى حركة قهرية لا اختيار فيها . « فلكل معشوق من العالم الأعلى يغاير الآخر ، هو نور قاهر ، وهو سببه وممده ، وواسطة بينه وبين « الأول تعالى » ؛

وأن سبب الاكراه على الحركة للإفلاك هو «الاشراق» و «العشق» : فهى لاشاغل لها ، فلا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية ، وامداد اللطائف الإلهية ؛

وأن « الاشراق» هو فى واقع الأمر مصدر «التحريك» والحدوث : «ولولا إشراقها (اشراق الأفلاك — الملائكة) وحركاتها لم يحصل من وجود الله إلا قدر متناه ، وانقطع فيضه ، إذ لاتغير فى ذات الأول تعالى ليوجب التغيير ، فاستمر بجود الحق حدوث الحادث بوجود دائم لعشاق إلهين : يلزم حركاتها نفع السافلين » .

و «الاشراق» أو « فيض النور» هو وسيلة الايجاد فى الكون فيما يعبر عنه السهروردى هنا ، وبذلك ينتفى «الخلق » والإيجاد As an Act كفعل لوقوع الأشياء وحدوث الحوادث ، مما يصادم اعتقاد الدين (الاسلام) : وقد التجأ إلى هذه النتيجة لمسايرته جدل الافلاطونية الحديثة فى فكرة « الفيض » وهى فكرة تنفى اختيار العلة الأولى فى حدوث الكون ؛

ولذا قد يضطر إلى نسبة «الارادة» إلى «الحق الاول — الله» فى صراحة ، وإن تعارضت هذه النسبة مع نتائج مسايرته للفكر الافلاطونى الحديث ؛ كما نقل عنه من قبل ، قوله : « وليس الأول بمتغير ليريد مالم يرد ، ويقدر بعد أن لم يقدر » ، ويبدو الأمر عندئذ كاضافة غير منسجمة ؛

وفلسفة « الاشراق » تكمن فى مثل هذا التصوير للأحداث والكائنات وفى استخدامه « اشراق الأنوار » بعضها على بعض ، ثم على العالم السفلى — كما يقول ، بدلا من « الخلق والإيجاد » ، أو بدلا من « الفيض » ، أو بدلا من العشق للجمال والبهاء على نحو التصوير الأرسطى .

* * *

والآن عالم العقول والأفلاك عند أرسطو هو عالم الألوهية ، أو عالم الأنوار والاشراق ، أو عالم الملائكة ، أو عالم القديسين عند السهروردى . وهو عالم أزلى أبدى ، بعيد عن نقص الأبدان فى عالم الانسان أو العالم السفلى . وهو فى لذة دائمة هى لذة العلم بالحق ونور الأنوار ، وبالأنوار كلها الصادرة عنه ، ولذا هو يقيم فى الجنة أبدا .

وإذا كانت بدايته « واجب الوجود » أو « الأول » أو « الحق » أو « نور الأنوار » أو « الله » ، فنهايته : « العقل الفعال » — وهو عقل القمر عند أرسطو — أو « روح القدس » أو « الأب » القائم بالسطوة القاهرة على رئيس مفاتين الظلمة ، شديد المرة ، صاحب الطلسم الفاضل .

وهذا العقل الفعال فى النظام الفلسفى لأرسطو ، أو الروح القدس فى المسيحية يؤدى وظيفته « النفس الكلية » فى النظام الافلاطونى . وفى تفكير أفلوطين المصرى وهى وظيفة التدبير للعالم الثانى .

د — عالم الانسان ، وجنته وجحيمه

والعالم الثانى هو عالم الانسان ، أو عالم الأجسام ، أو عالم الظلام ، هو العالم الذى اختلط فيه « الجوهر العاقل » بالأبدان ، واختلط فيه « النور » بالظلام ، واختلط فيه الخير بشرية المادة .

وهو من أجل ذلك عالم سفلى ، أو عالم يقل فى الدرجة عن العالم العلوى ، وهو عالم الألوهية أو الملائكة ، أو عالم العقول والأفلاك ، أو عالم الأنوار والقديسين .

وهذا الاختلاط أو الامتزاج هو سبب البلاء والشقاء فى العالم الإنسانى

ومن أجل ذلك تحدد رسالة الإنسان فى عالمه بـ « العلم » ، وقد حددها بذلك أفلاطون ويبغى من العلم بـ العلم بـ « المثل » و « المثل » تصور عنده العالم المجرد ، أو العالم العلوى ، أو العالم الأبدى الكامل السعيد .

ودرج على تحديد رسالة الإنسان فى حياته بالعلم بعده : أفلوطين المصرى ، ثم بعض فلاسفة المسلمين ، وفى مقدمتهم السهروردى . والسهروردى إذ يحدد رسالة الإنسان بالعلم ، يريد به أيضا علم العالم العلوى ، وهو ملكوت الله ، أوعالم الأنوار ، والملائكة ، والقديسين ، والعقول والأفلاك وفى علمه بهذا العالم تكمن لذاته الدائمة ، وفى بقائه على الجهل به تكون شقوته .

والإنسان لا يعلم العالم العلوى إلا إذا اطلع عليه وشاهده . وذلك لا يكون إلا عن طريق مفارقة البدن .. مفارقة العقل للبدن . فهو الآن مختلط ، أو ممتزج بماله من عقل ينتسب إلى العالم العلوى ، وبما له من جسم وبدن ينتسب إلى العالم السفلى . فلا بد للعقل لكى يعود إلى عالمه ويراه ويشاهده من « الخلاص » من ظلمة البدن أو من شرية المادة : وطريق خلاصه فى عدم انجذابه إلى قوى البدن وشهواته بتقليل الطعام ومباشرة الفضائل الروحية .

فاذا تخلص من قوى البدن ، وصعد إلى العالم العلوى هناك وشاهده يتلذذ بنور الحق وإشراق عالم الأنوار كله ، ويصبح ملائكيا ، أو يصبح « مجردا » كبقية المجردات هناك ، أو يصبح قديسا على غرار جميع القديسين المطهرين فى هذا العالم . ويصبح « جنته » التى يستمتع فيها بما لا عين رأت ولا أذن سمعت .

وإذا لم يتخلص من قوى البدن وانجذب إلى شهواته ، بقى فى عالمه السفلى ولم يصعد إلى عليين ، وبذلك يطبق عليه « الجهل » لأنه لا يعلم الملكوت الأعلى ، ولم ير الأنوار واشراقها ، والعقول وكمالها : ويصبح العالم السفلى « جهنم » التى يتلظى فيها ويشقى .

وبذلك يكون مقر الجنة للإنسان فى « أعلى » بينما مقر ناره وجحيمه فى « أدنى » أو فى عالم الأجسام والظلام ، أو عالم المادة .

وفيما نسوقه هنا من نص للسهروردى يوضح عالم الانسان وغايته من السعى إلى الجنة فى عالم الأنوار، دون البقاء فى جحيم الأجسام فى عالمه، ولا توجد إشارة ولو بعيدة إلى فكرة تناسخ الأرواح :

إذ اعتبار العالم السفلى وبقاء العقول الإنسانية فيه « جهنم » للإنسان إذا انجذب إلى قوى البدن واتبع شهواته ، يستلزم ضرورة أن ينتقل عقل الإنسان أو روحه من جسم بعد فنائه إلى جسم آخر ناشىء جديد ، حتى يتحقق معنى بقاء العقل أو الروح فى عالم الأجسام والظلام . وتلك هى فكرة التناسخ . أى الانتقال من بدن إلى آخر كلما تعرض للفناء :

وإخوان الصفاء فى رسائلهم عندما ارتضوا اعتبار عالم الأجسام مقرا لجهنم صرحوا فى وضوح ، لالبس فيه ، بالقول بالتناسخ . وأخذ عليهم قولهم به من الوجهة الدينية .

والنص هو :

١ ـ وكمال الجوهر العاقل (أى فى الإنسان) الانتقاش بالمعارف من معرفة الحق ، والعوالم ، والنظام : وبالجملة فكماله بمعرفة أمر المبدأ وهو اختلاط العقل بالجسم فى العالم السفلى والمعاد وهو الخلاص من (البدن) والتنزه عن القوى البدنية .

ونقصه (أى نقص الجوهر العاقل) فى خلاف هذا :

٢ ـ وتتعلق لذته وألمه بهما : واللذيذ والمؤلم قد يحصلان دون لذة وألم ، كمن به سكتة أو سكر شديد لا يتألم بالضرب الشديد ولايتلذذ بحصول المعشوق :

٣ ـ فالنفس ما دامت مشتغلة بهذا البدن لاتتألم بالرذائل ، ولا تتلذذ

بالفضائل لسكر الطبيعة : فإذا فارقت تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهيئة الرديئة الظلمانية والشوق إلى عالم الحس : وحيل بينهم وبين مايشتهون (١) . سلبت قواهم ، لاعين باصرة ولا أذن سامعة . ينقطع عنها ضوء عالم الحس ولايصل إليها نور القدس . حيارى فى الظلمات فانقطع عنها النوران ، فيتسلط عليها الفزع والهموم والخوف ، لأنها من لوازم الظلمة (هو عذاب جهنم) .

٤ — وأما الصالحات الفاضلات من النفوس فتنال فى جوار الله مالا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر من مشاهدة أنوار الحق ، والانغماس فى بحر النور ، فيحصل لها الملكية (أى الملائكية) .

والملكية لاتتناهى لذاتها ولا تنقص سعادتها . فترجع إلى أبيها القائم بالسطوة القاهرة على رئيس مفاتين الظلمة ، شديد المرة القاصمة ، صاحب الطلسم الفاضل ، جار الله الكريم ، المتوج بتاج القربة فى ملكوت إله العالمين ، روح القدس (وهو العقل الفعال) كما تنجذب إبرة حديد إلى مغناطيس لاتتناهى قوته وهو نعيم الجنة (٢) .

ثم يتحدث عن إمكان اتصال النفوس فى حياتها بالعالم العلوى :

(إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت . وإنما يشغلها عن عالمها هذه القوة البدنية ومشاكلها .

فإذا قويت النفوس بالفضائل الروحية ، وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر (أى بالصوم والأسحار) ، تتخلص أحيانا إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس (العقل الفعال) ، وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها ، وتتلقى منها المغيبات فى نومها ويقظتها ، كمرآة تنتقش بمقابلة ذى نقش (٣)) .

---

(١) سورة سبأ ٥٤ .
(٢) هياكل النور ص ٤٠ — ٤٣ .
(٣) المصدر السابق ص ٤٣ — ٤٤ .

هـ ـــ المكاشفة ، والوحي ، والنبوة

وإذا أمكن أحيانا أن تتصل النفوس البشرية بالعقل الفعال فى العالم العلوى عن طريق الرياضة الروحية ومجاهدة النفس ، وأمكن لها كذلك عن طريق الصفاء النفسى ومباشرة الفضائل الروحية أن تكون كمرآة تنتقش عليها ما يقابلها من ذى نقش فى ملكوت السموات ، وبالأخص من أبيها المقدس ، وتحصل بذلك على المعارف والعلم بالمغيبات ، فإنه من الممكن أيضا رؤية الله رؤية مكاشفة وشهود .

١ ـــ وقد تتفق أن تشاهد النفس أمرا عقليا (أى فى عالم المجردات والعقول) وتحاكيه المتخيلة وتنعكس تلك الصورة إلى عالم الحس ، كما كانت تنعكس منه إلى معدن التخيل :

٢ ـــ فتشاهد صورا عجيبة تناجيه ،

أو تسمع كلمات منطوقة ،

أو ينجلى الأمر الغيبي على قدر المحاكاة ، كأنه يصعد وينزل . والمفارق (أى الجوهر المجرد) ذو الشبح يمتنع عليه الصعود والنزول لتجرده عن لوازم الأجسام . بل الشبح ظل جسمانى له ، يحاكى أحوال الروحانية ،

وقد تطرب النفس المتألهة طربا روحيا فيشرق عليها نور الحق ولما رأيت الحديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها وتفعل فعلها ، فلا تعجب من نفس استشرقت واستنارت واستضاءت بنور الله فأطاعتها الأكوان طاعتها (هى) للقديسين (١) .

فالسهروردى فى هذا النص يوضح معنى الكشف أو المكاشفة لأولئكم ، الذين تصفى نفوسهم . وذلك بأن تشاهد النفس أمرا عقليا فى عالم المجردات وتحكيه المخيلة وتنقله إلى عالم الحس . وقد يصل بها وضع المكاشفة إلى أن تطرب طربا روحيا فيشرق عليها نور الحق ، وتطيعها الأكوان كما تطيع هى القديسين .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٦ .

كما يوضح معنى الوحى بأن تشاهد النفس التى صفت أيضا صورا عجيبة (أى فى عالم المجردات والعقول) تناجيها ، أو تسمع منها كلمات منطوقة ، أو يتجلى لها هذا الأمر الغيبى على قدر المحاكاة كأنه يصعد وينزل .

فالمكاشفة رؤية ومشاهدة ، والوحى مناجاة وتجلٍ للأمر المغيب ، للنفس الإنسانية الصافية .

أما النبوة فلا تعدو وظيفتها فى نظر السهروردى من نقل ماتشاهده ، أو تسمعه ، أوما يتجلى لها من الأمر الغيبى على قدر المحاكاة . كأنه يصعد وينزل إلى عالم الحس . والنبى هو من المستشرقين :

« وفى المستشرقين رجال وجوههم نحو أبيهم المقدس (العقل الفعال) ، يلتمسون النور فتتجلى لهم جلايا القدس ، كما أنذرت :

الذروة ذات التألق (أى نور الأنوار ، وهوالله) : إن هداية الله أدركت قوما اصطفوا باسطى أيديهم ينتظرون الرزق من السماء :

فلما انفتحت أبصارهم وجدوا الله مرتديا بالكبرياء النورى القاهر ، الممتنع اكتناهه ، المنيع جانبه ، اسمه فوق نطاق الجبروت ، وتحت شعاعه قوم إليه ينظرون » (١) .

والنبوة إذن مكتسبة . لأن طريقها هو رياضة النفس والترفع عن الانجذاب إلى قوى البدن ، ومباشرة الفضائل الروحية . واكتساب النبوة أمر يقول به فلاسفة المسلمين ، وفى مقدمتهم : الفارابى .

وقولهم باكتساب النبوة إن كان موضع أخذ عليهم من الوجهة الدينية — إذ أن وجهة الدين هى اصطفاء الله لأنبيائه ورسله : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا » (٢) — فهم قد أخذوا اندفاعا وراء

---

(١) المصدر السابق ص ٤٦ .

(٢) سورة فاطر ٣٢ .

« الجدل الصاعد » ما لأفلوطين المصرى . وهو الذى يحدد غايات النفوس البشرية بمعرفة عالم العقول ، ويرى أن السبيل لتحقيق هذه الغاية هو العمل على إفناء البدن بعدم الخضوع إلى شهواته وبالصوم الذى قد يبلغ دهرا .

ومجاراتهم لرأى أفلوطين فى اكتساب النبوة لم يمنعهم من العودة إلى رأى الدين فى اصطفاء الرسول من قبل الله فيذكرونه مضافا إلى قول الفلاسفة . وهنا تبدو الإضافة قلقة وغير منسجمة .

والسهروردى لم يخرج عن هذه السنة فى العمل الفلسفى . فهو يعود هنا من جديد إلى النصوص الدينية ليثبت منها النبوة والرسالة ، بعد أن وضح فيما قبل : أنها مكتسبة ، وطريق اكتسابها هو رياضة النفس . فيقول :

« ويجب على المستبصر أن يعتقد صحة النبوات ، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد فى « المصحف » : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » (١) (والعالمون فى نظره هم الذين كشف لهم عالم المجردات) . وكما أنذرت بعض النبوات : أريد أن أفتح فمى بالأمثال » .

فا « لتنزيل » موكول إلى الأنبياء ، و « التأويل » موكول إلى المظهر ، الأعظمى الأنورى ، الأروحى — الفارقليط — كما أنذر المسيح حيث قال : « إنى أذهب إلى أبى وأبيكم (الله) ليبعث إليكم الفارقليط الذى ينبئكم بالتأويل ؛ إن الفارقليط الذى يرسله أبى باسمكم يعلمكم كل شىء . » وقد أشير إليه فى المصحف حيث قال : « ثم إن علينا بيانه » (٢) وثم للتراخى . ولا شك أن : شعاع القدس ينبسط ، وأن طريق الحق ينفتح ؛ كما أخبرت الخطفة ذات البريق ، ليلة هبت الهوجاء ، كما قال تعالى (٣) :

---

(١) سورة العنكبوت ٤٣ .
(٢) القيامة ١٩ .
(٣) الفرقان ٤٨ .

« وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته » . (١)

ويجمع فى النصوص الدينية استدلالا على النبوة بين آيات القرآن وما عداه .

والنظام الثقافى الذى شيده السهروردى هنا هو نظام قصد به توجيه الإنسان على أساس من : « ازدواجه » وتركيبه من طبيعتين تنتسبان إلى عالمين مختلفين : وإحداهما أشرف من الأخرى . وعليه فالإنسان ينطوى على الشريف والخسيس ومن أجل ذلك رسالته : هى فى مساعدة الشريف ليتخلص من الخسيس .

ولتوضيح هذا التوجيه « جمع » ما قيل فى « العالمين » وفى صلة بعضهما ببعض ، وما قيل فى مزجهما » من « مبدأ » ، وفى « فصلهما » من « معاد » .

ولم يترك فى هذا « الجمع » فلسفة غربية أو شرقية ، ولا دينا موحدا أو غير موحد ، مما عرف للعالم القديم قبل الإسلام فى البيئة التى ظهر أو انتشر فيها الإسلام .

وهو بذلك موحد للفلسفات والديانات ، أو هو ذو نزعة « عالمية » فى اتجاهه الفلسفى وفى شرحه للإنسان : ماهو ؟ وكيف يسعد ؟ أوكيف يقيم فى الجنة ويتجنب جحيم جهنم ؟ .

٣ — تعليق ، وتقييم :

لاشك أن السهروردى كان بارعا فى صياغة ماجمع فى محيط نظامه ، وفى توضيحه كذلك ، مما يدل على فهمه للمدارس الفلسفية والمذاهب الدينية التى ربط بينها فى تفلسفه . وكان أكثر سعة فى جمع ما جمع وفى توفيق ما وفق بينها من جوانب وعناصر ثقافية . . كان أكثر من غيره إذا نسب إليه .

ولكن من جانب آخر فإن شأن الجمع والتوفيق — وليست فقط صنعته

---

(١) هياكل النور ص ٤٧ .

الخاصة به - أن يحول دون نقد ما يجمع من مدارس ومذاهب ، كما من شأنه أيضا أن يحول دون البناء عليها . فإن وضعها معا للتدليل على صحة مايستهدف من جمعها يشير إلى قبولها واعتبارها ، ويشير مرة أخرى إلى مساواتها فى القيمة . وقبولها واعتبارها يمنع من ظهور ضعف فيها أو فى بعضها .

على أن الجمع والتوفيق بين مدارس ومذاهب مختلفة وصياغتها فى نظام فكرى خاص بعيد عن أن يكون دليلا على قيام وحدة فكرية فى هذ النظام ، وبعيد كذلك عن أن يكون دليلا على عدم وجود « تعسف » فى التأويل والشرح فى سبيل الملاءمة بين فكرة وأخرى .

إن « الهضم » المطلوب فى التفكير الفلسفى كأساس لوحدة فكرية لدى الفيلسوف أو المتفلسف يعوقه بقاء العناصر الفلسفية فى ألوانها وطوابعها التى لها ، والتى استعين بها فى إخراج الوحدة الفكرية . فطالما يمكن الإشارة إلى تحديد هذه الألوان والطوابع وردها إلى مصادرها الأولى فى يسر ، فلا يكون هناك هضم وبالتالى لايكون هناك وحدة فكرية فى النظام الفلسفى الخاص .

فإذا اتضح مع ذلك تعسف فى التأويل والشرح فى سبيل الملاءمة فى صياغة هذا النظام الفلسفى ، فإن هذا التعسف أمارة قوية على عدم « الهضم » ، وعلى بقاء التفكير الفلسفى للفيلسوف فى حدود « الترديد » لما قرأه وقبله وشغف به . وعلى سبيل المثال مع السهروردى لهذا التعسف فى تفسير بعض آيات الكتاب الكريم كى يلائمها مع ماقبله من بعض عناصر الفلسفة :

أ - يشرح قوله تعالى : «إلا العالمون» فيما تذكره الآية: «وتلك الأمثال نضربها للناس ومايعقلها إلا العالمون » ، على أن المراد بالعلماء هم من اطلعوا على العالم العلوى ، وهو عالم الملائكة ، والأنوار ، والعقول . وهذا المعنى يجعل فهم الأمثـــال التى وردت فى الآية والتى تشير بها الآية إلى ما سبقها فى آية أخرى قبلها : «مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل

العنكبوت اتخذت بيتا ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون» :
وقفا على فئة محدودة — إن وجدت — وهى تلك الفئة التى توصلت عن طريق الرياضة النفسية إلى الصعود الى «الملأ الأعلى» ورؤية مافيه من موجودات إلهية. مع أن القرآن مفتوح للناس جميعا ، ولذا يراد بالعلماء فى الآية التى ورد فيها : « إلا العالمون » كل من كان فى استطاعته أن يعلم . والذى يعلم هو من يتدبر ويتروى فيما ينظر ، غير متحيز وغير مبيت رأيا معينا .

وعندئذ يكون ماجاء فى آية : «مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون » . واضحا فيه المثل والتشبيه لكل متدبر ومترو أو لكل ذى علم ، وليس وقفا على قلة قد تنمحى فى وقت من الأوقات ، عندما يطغى اتجاه المادية على حياة الناس . وبذلك توجد فى حياة القرآن فترة زمنية لايستطيع الناس فهمه فيها .

وقد صنع السهروردى فى الآية على نحو ماصنع بيجارى فقط أفلوطين المصرى — ومن قبله أفلاطون — فى « جدله الصاعد » ، والرجوع بعالم الإنسان إلى « المعاد » فى ملكوت « المثل » وعالمها :

على أنه من جهة أخرى إذا كان القرآن يقول فى أول سورة نزلت : « اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان مالم يعلم » ويرشد إلى وسائل تحصيل العلم من : « القراءة » « والكتابة » ، فإنه يساوق المألوف فى المعرفة الإنسانية والذى هو فى استطاعة كل الناس إلا شواذهم ، وهنا يكون تحديد العلم فى الآية السابقة عند السهروردى فى مجاراته لأفلوطين المصرى خروجا به عن هذا المألوف الشائع وقصراً على بعض الخواص .

ب — يشرح السهروردى «بيانه» فى قوله تعالى : «ثم إن علينا بيانه » ، ويريد به أن بيان « التنزيل » أو « تأويله » موكول إلى المظهر الأعظمى الأنورى الأروحى الفارقليط ، كما أنذر المسيح — ويقال : إنه المهدى المنتظر — بينما التنزيل

خاص بالأنبياء . والدين إذن ذو رسالتين : رسالة أولى وهى التنزيل يكلف بها الأنبياء ، ورسالة أخرى متأخرة يأتى بها المهدى المنتظر بعد فساد العالم وقبيل قيام الساعة . ولذا يقول : إن ثم فى الآية للتراخى . وهذا معناه تأخير البيان أو التأويل عن التنزيل الذى يقوم به الانبياء .

وهو إذ يفسر الآية على هذا النحو يجارى المسيحية فيما يعتقده بعض المسيحيين من وجود «مهدى» منتظر فى آخر الزمان يأتى من قبل الله ليصلح العالم ، بعد أن قتل المسيح وصلب . ففكرة «المهدى» المنتظر أراد السهروردى أن يضع لها مكانا فى تفلسفه بحيث لايخل الإتيان بها شيئا من الإسلام ، بل بحيث إن الإسلام يؤيدها . ولذا لجأ إلى هذا التفسير ليجعل له مكانا فى القرآن ، هو مكان صاحب «البيان» أو «التأويل» للتنزيل الذى سبق من قبل ، والقرآن نفسه «تنزيل» . وبذلك يكون بيان « المهدى » المنتظر مكملا للقرآن .

وهذا التفسير يتعارض معارضة صريحة مع قوله تعالى : ... « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإســـلام دينا » (١) .

فهذه الآية تؤكد شيئين :

أولا : أن الاسلام هو دين الله المختار ، وهو نعمة من الله لهداية الناس .

وثانيا : أنه قد اكتمل ، وبذلك تمت نعمة الله التى أنعم بها على خلقه .

وهذا يعنى : أنه ليست هناك رسالة أخرى منتظرة ، ولو كانت هذه الرسالة توضيحا لما أنزل من قبل . فالإسلام كلما يرسل به — وهو رسالة الله منذ إبراهيم عليه السلام — هو فى واقع أمره توضيح لما اختلف فيه الناس بعد كل رسالة عن كتاب الله . وإذا كان الإسلام نفسه توضيحا وبيانا ، فلا يحتاج بعد القرآن — كآخر رسالة له — إلى « تأويل » منتظر .

---

(١) سورة المائدة ٣ .

أما فكرة «المهدى» المنتظر فهى القول «برجعة عيسى عليه السلام» بعد أن قتل — أو توفى — فى صورة مقنعة . والقول «بالرجعة» قول شائع يقال، ثم يعتقد عقب موت إنسان توفرت له جميع أسباب المحبة فى قلوب أتباعه، ولذا يوجد فى اليهودية اعتقاد «الرجعة» «لهارون» عليه السلام وكان محبوبا أكثر من موسى لدى فريق منهم ، ويوجد فى المسيحية بالنسبة لعيسى عليه السلام لدى فريق الحواريين منهم ، ويوجد كذلك لدى بعض الشيعة فى الإسلام بالنسبة «لعلى» رضى الله عنه .

فالرجعة صدى لهول وفاة «العزيز» وعدم تصور نفوس الأتباع له بعده إلى الأبد . ثم تنتقل هذه النفوس من عدم تصورها لوفاته إلى تخيل وجوده حيا يرزق ، ثم إلى «ترقب» مجيئه يوما ما يؤدى رسالته من جديد . ثم يتحول هذا التصور فالتخيل فالترقب إلى عقيدة وإيمان لا يقبل النقض، إطلاقا عن طريق الحجة : فى تركيبها أو فى تحليلها على السواء .

وإذا تعارض تفسير السهروردى وتعارض تعسفه فى هذا التفسير لنص القرآن الواضح الملزم هنا ، فإن هذا التعسف من جانب آخر يرفع «المسئولية» عن الإنسان فى عدم اتباعه الإسلام أمام الله . إذ يقول الله تعالى : «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» . ورسالة محمد عليه السلام — من وجهة نظر السهروردى فى تعسفه فى التفسير السابق — رسالة لم تكتمل بعد . إذ أنه ينقصها «التأويل» أو «البيان» ، ففيها القصور، ولذا لا تصلح أن تحمل الناس مسئولية فهمها فضلا عن أدائها . والله يقول فى مواجهة أهل الكتاب :

« يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا (محمد عليه السلام) ، يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ، ويعفو عن كثير . قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين . (وهو القرآن) ، يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ، ويهديهم إلى صراط

مستقيم » (١) .

. . . وليس هناك وصف يذكر فى وضوح القرآن مثل ما وصفته به هذه الآية من أنه : « نور » و « كتاب مبين » و « يخرج من الظلمات إلى النور » و « يهدى إلى الصراط المستقيم » (٢) و « يهدى إلى سبل السلام » ، فهى أوصاف تعبر عن النور ، والبيان ، والهداية . وهى لا تكون إلا لما هو واضح على سبيل القطع .

وعلى سبيل المثال أيضا فى تعسف السهروردى فى إخضاع مبادىء الدين لبعض المبادىء الفلسفية (فى الأفلاطونية الحديثة هنا) ، شرحه « النار » أو « جهنم » على أنها عالم الظلام أو عالم الإنسان على الأرض : « فالنفس مادامت مشتغلة بهذا البدن لا تتألم بالرذائل ، ولا تتلذذ بالفضائل لسكر الطبيعة . فإذا فارقت (أى فارقت الأبدان بالموت) تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهيئة الرديئة الظلمانية ، والشوق إلى عالم الحس « وحيل بينهم وبين ما يشتهون » . سلبت قواهم : لا عين باصرة ، ولا أذن سامعة ، ينقطع عنها ضوء الحس ، ولا يصل إليها نور القدس . حيارى فى الظلمات . فانقطع عنها النوران : فيتسلط عليها الفزع والهموم والخوف لأنها من لوازم الظلمة » .

. . . فالعذاب للنفوس الشقية ــ طبقا لما ينص عليه السهروردى فى هذا القول ــ هو البقاء فى الجهل والظلمة والحرمان من النور . ومن لوازم الظلمة : الفزع والهم والخوف .

والمقصود بالجهل عدم الاطلاع على عالم الألوهية أو عالم الأنوار والملائكة والأفلاك بعدم الصعود إلى هناك . والمراد بالظلمة والحرمان من النور

---

(١) سورة المائدة ١٥ .

(٢) ويقال أن تفسير السهروردى « البيان » فى قول الله تعالى : « ثم ان علينا بيانه » على النحو الذى تعسف فيه وأدى الى مصادمة القرآن مصادمة صريحة كان السبب فى غضب الفقهاء عليه ثم فى قتله من صاحب السلطان فى حلب بالشام .

ظلمة عالم الأجسام ، والحرمان من نور عالم الأنوار . ودار العذاب أو العقاب إذن هى عالم الأجسام والظلام : بينما دار النعيم والثواب عالم الألوهية أو عالم الأنوار ، كما سبق أن بين فى نص له من قبل هنا .

والسؤال الذى يوجه للسهروردى الآن هو : كيف تبقى النفوس الشقية فى عالم الأجسام والظلام بعد أن تفارق الأبدان ؟ : هل تحل فى أجسام أخرى فيكون التناسخ ؟ وهل بقاؤها فى عالم الظلام بقاء خلود وأبدية ، كما هو الظاهر من وصف القرآن لعذاب جهنم :

« إن المجرمين فى عذاب جهنم خالدون » (١) ؟

وإذا بقى عالم الأجسام والظلام كدار عقاب بقاء أبديا ، كيف يكون « البعث والنشور » ؟ وكيف تنتهى الدنيا التى تمثل فترة مؤقتة فى حياة الإنسان للابتلاء والاختبار ، وينتقل بعد ذلك أمر الحياة إلى الخلود : إما فى الجنة أو فى نار جهنم ؟ .

وورود مثل هذا السؤال على شرح السهروردى أمارة قوية على التضارب — أو على الأقل على عدم الانسجام — فى التوفيق بين بعض مبادىء الدين وبعض مبادىء الفلسفة ، فيما صنعه . فالقول بالتناسخ ، كالقول بخلود الدنيا وعدم بعث الإنسان إلى الآخرة يعارض الدين معارضة صريحة . حتى جعل إنكار الآخرة دليلا على الشرك وعلى طغيان المادية فى اتجاه الحياة لمن ينكرها . فأساس الدين « الروحية » . ثم تختلف بعد ذلك المذاهب أو المدارس الدينية فى تقييم الروحية ، ومدى محالها فى حياة الإنسان .

وأخيرا فإن اتجاه السهروردى إلى « حشد » كل ضروب ثقافة العهد — بما فيها الإسلام — لشرح « روحية الإشراق » ينقل اعتبار التوجيه للإسلام فى المجتمع الإسلامى إلى روحيته الإشراقية . وهى روحية تتميز بطابع « غلو » الصوفية الأفلاطونية ، وببريق « النور » فى المانونية الفارسية .

---

(١) الزخرف ٧٤ .

وأولى للإسلام أن يبقى له «اعتداله» فى الروحية ، وقيمته فى توجيه الإنسان وفق خصائص طبيعته البشرية :

فالإسلام يطلب الصوم ، ولكنه لا يطلبه دهرا ، وإنما يطلبه شهرا :

والإسلام يطلب إنفاق المال ، ولكنه لا يطلب التخلى عن اقتنائه :

والإسلام يطلب زينة الحياة الدنيا ، ولكنه لا يطلب الإسراف فيها :

والإسلام لا يطلب من الإنسان العصمة ، ولكنه يطلب منه الانتهاء عن ارتكاب الجرائم الاجتماعية من الاعتداء على النفوس والأموال والأعراض :

الإسلام يطلب «الوحدة» فى الألوهية ، ويمنع الشرك والتعدد فيها :

والله فى الإسلام خالق ، قادر ، مريد ، ويوجه بإرادته وقدرته ، ولكنه لا يحرك الوجود بالشوق إليه :

١ — «قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده ؟

» والطيبات من الرزق ؟

« قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون

٢ — «قل : إنما حرم ربى الفواحش (وهى المنكرات والجرائم الاجتماعية) ما ظهر منها وما بطن :

« والإثم (الانحراف)

« والبغى بغير الحق (الظلم والاعتداء)

« وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا (من أجل الحصول على منافع مادية أو اتقاء أضرار مادية)

« وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » (جريا وراء الاختلاق والكذب ، بغية ستر (١) . الجرائم والانحرافات والاعتداءات التى ترتكب) .

---

(١) الأعراف : ٣٢ ، ٣٣ .

الفصل
العاشر

ابن سبعين وحكيم الإشراق

بقلم: الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

١ ـ لاحظنا أثناء دراستنا لعبد الحق بن سبعين (١) (٦١٤ ـ ٦٦٩هـ) أوجه شبه عديدة بينه وبين حكيم الإشراق السهروردى الحلبى (٥٤٩ ـ ٥٨٧ هـ) ، نذكر أبرزها فيما يلى :

(ا) اعتداد كل واحد منهما بنفسه ، ؛واستقلاله بفكره ، وبنوع الحكمة الذى توصل إليه ، وعدم التعويل فيها على الأساتذة أساسا .

وإذا كان السهروردى قد رأى أنه ما سبق إلى مثل كتابه « حكمة الإشراق » (٢) ، فإن ابن سبعين قد رأى كذلك أنه علم التحقيق (وهو الاسم الذى يطلق على حكمته) لم يخبر عنه قط جميع من دون الدواوين كلها (٣) .

ويصور الشهرزورى نزعة أستاذه الاستقلالية قائلا : « وحصل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر والانفراد ، ثم اشتغل بنفسه بالرياضيات والخلوات والأفكار حتى وصل إلى غاية مقامات الحكماء ، ونهاية مكاشفات الأولياء (٤) .

ونحن واجدون نفس الصورة تقريبا لابن سبعين عند تلميذه شارح

---

(١) وذلك فى بحث لنا كان موضوعا لدرجة الدكتوراه ، القاهرة ١٩٦١ ، وظهر أخيرا .

(٢) كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، الترجمة العربية ، لنصير مروة وحسن قبيسى ، بيروت ١٩٦٦ ، ج ١ ، ص ٣٠٦ ، ويذكر السهروردى ذلك فى رسالة « كلمات التصوف » .

(٣) الرسالة الفقيرية بمجموعة رسائل ابن سبعين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٢ .

(٤) الشهرزورى : نزهة الأرواح ، نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧، ص ٢٣٣ .

« رسالة العهد » إذ يقول : « وذلك أن سيدنا رضى الله عنه (يقصد ابن سبعين) قد اطلع على القوانين المتقدمة كلها : الشرعية والفلسفية والأدبية ، وحصر الكتب ، المنزلة منها وغير المنزلة ، من أول مبدأ العالم إلى وقتنا هذا ، وعرف مجملها ومفسرها ، ومهملها ومخصصها ، وفك غوامضها ، وخصص منها خمسة مذاهب وأهمل ما دونها ، وذكر أنه ما ينبغى أن تذكر ولا تجمل مخاطبتها . ورتب قانونه وجمعه من المذاهب الخمسة وهى : مذهب الفقهاء ، والأشعرية ، والفلاسفة والاتقياء ، والصوفية الأولياء ، بين الكمال الذى يراد بذاته ، والسعادة التامة الأبدية ، والخير المطلق الذى لا يحصر ولا يقدر فى مذهب المقرب ، وجعل المذاهب الأربعة كل واحد مصيب فى بعض الأشياء وغير مصيب فى البعض . . » (١)

وهذا يعنى أن ابن سبعين قد حقق الكمالات كلها فى رأى تلميذه ، ولا كذلك الذين تقدموه من متكلمين أو حكماء أو أولياء .

(ب) الأهمية الواضحة لفلسفة الأنوار ، فنجد ابن سبعين يفرد كالسهروردى رسائل مستقلة للكلام عن الأنوار ، والمقصود منها عند السابقين عليه ، وفلسفته هو فيها . ومن هذه الرسائل رسالته المعروفة بـ « النورية » ، أو « النصيحة » (٢) ، ورسالة « خطاب الله بلسان نوره » (٣) ، ورسالة « أنوار النبى » (٤) .

(جـ) التحرر من سيطرة أرسطو وأتباعه من المشائين ، ويتمثل ذلك بوضوح فى محاولة كل واحد منهما وضع منطق إشراقى أو ذوقى لا يقوم على أساس التجربة والاستقراء ، وإنما على أساس الفطرة والمشاهدة .

وخصص ابن سبعين لهذا الغرض قسما من كتابه « بد العارف » (٥) ،

---

(١) شرح رسالة العهد ، رسائل ابن سبعين ، ص ٥٥ .

(٢) رسائل ابن سبعين ، ص ١٥١ — ١٨٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢١٢ — ٢٤٦ .

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٠١ — ٢١١ .

(٥) ابن سبعين بد العارف ، نسخة خطية موجودة بمكتبة بغدادلى وهبيه باستانبول ، رقم ٨٣٣ ، من ١ أ — ٦٩ ب .

على نحو ما فعل السهروردى فى « حكمة الإشراق » ، وأغلب الظن أنه متأثر به فى هذا الصدد . ومباحث هذا المنطق الجديد — على حد قول ابن سبعين نفسه . . « لا تتصورها العقول إلا بالمرشد ، ولا تنالها النفوس بالجهد ولا بالتجلد ، بل ... بالنفحات الإلهية حتى يبصر (الإنسان) مالم يبصر ، ويعلم ما لا يعلم ، وتظهر أشياء لا من جنس ما يكتسب » (١) . وهذا يذكرنا بما قاله من قبله السهروردى فى مقدمة « حكمة الإشراق » : « ولم يحصل لى أولا بالفكر (أى ما تضمنه الكتاب) بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه . حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككنى فيه مشكك » (٢) .

(د) القول باستمرار معنى النبوة بوجه ما ، فهو يظهر فى القطب عند حكيم الإشراق ، كما يظهر فى المحقق أو المقرب أو الوارث عند ابن سبعين . والقطب عند السهروردى هو الحكيم المتوغل فى التأله والبحث ، وله الرئاسة ، ويسميه أيضا خليفة الله ، ولا يخلو منه العالم ، ولابد للخلافة من التلقى . ولا يعنى السهروردى بهذه الرئاسة التغلب ، فقد يتفق أن يكون القطب خفيا (٣) . ولا يختلف محقق ابن سبعين عن ذلك ، فهو أيضا « الواسطة الذى يأخذ عن النبى (ص) ويفيض على العالم فالوارث (المحقق) هو الفياض على العالم بالجملة ، والعالم يقبل الخير وينال ، وكل ما هية يصلها منه بقدر نصيبها ، فالعالم يقبل من الوارث فى كل زمان » (٤) .

وقد نسب إلى كل من حكيم الإشراق وابن سبعين القول بأن النبوة لا تنقطع . وأنه يمكن لذلك الوصول إلى رتبتها ، وقد هاجمهما ابن تيمية معا قائلا : « فالواحد من هؤلاء (يقصد من متفلسفة الصوفية) يطلب أن يصير نبيا ، كما كان السهروردى المقتول يطلب ان يصير نبيا وكان قد جمع بين النظر والتأله ، وسلك نحوا من مسلك الباطنية ،

(١) بد العارف ، ١٥ .
(٢) حكمة الاشراق ، طبعة طهران ، ١٣١٦ هـ ص ١٦ .
(٣) نفس المرجع ، ص ١٢ .
(٤) شرح رسالة العهد ، رسائل ابن سبعين ، ص ١٢٢ .

وجمع بين فلسفة الفرس واليونان ، وعظم أمر الأنوار ، وقرب دين المجوس الأول . . وكان له يد فى السحر والسيمياء ، فقتله المسلمون على الزندقة بحلب فى زمان صلاح الدين . وكذلك ابن سبعين الذى جاء من المغرب إلى مكة ، وكان يطلب أن يصير نبيا ، وتردد على غار حراء الذى نزل فيه الوحى على النبى صلى الله عليه وسلم ابتداء . وحكى عنه أنه كان يقول : لقد رددت ابن آمنة حيث قال لا نبى بعدى . وكان بارعا فى الفلسفة وتصوف المتفلسفة ، ومايتعلق بذلك » (١)

والواقع أن ما فهمه ابن تيمية عنهما غير دقيق ، ولم يكن السهروردى ليذهب إلى حد إنكار أن محمدا هو خاتم الأنبياء ، ولكنه « كان لا يريد أن يحد القدرة الإلهية ، فالإرادة المطلقة وإجابة السهروردى (فى مناظرة جرت بينه وبين فقهاء حلب) بإمكان خلق نبى بعد محمد تشير إلى مطلق الامكان » (٢) على حد تعبير الأستاذ الدكتور أبو ريان . وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن سبعين فإن فى « بد العارف » (٣) يصرح بأن النبوة رتبة ممنوعة ولاطمع فيها بوجه من الوجوه ، وإن كان فى طبع الإنسان أو فى طبع جنسه ، أن توجد له النبوة ، فالأنبياء بشر .

وفى رأينا أن السهروردى وابن سبعين لم يذهبا إلى أبعد من القول بأن روحانية النبى تسرى إلى الكمل من الأفراد ، فتظهر فى القطب كما تظهر فى المحقق ، وهما يتميزان بقدرة خاصة على الاستمرار من النبى ثم إفاضة ما يتلقيانه على العالم ، والعالم محتاج إليهما بهذا المعنى ، وهذا هو معنى الوراثة المشار إليه فى الخبر : « العلماء ورثة الأنبياء » وليس فى ذلك مايتضمن القول بظهور أنبياء جدد ، أو القول بأن القطب أو المحقق أعلى درجة من النبى ، بل على العكس من ذلك يتضمن

---

(١) أورده أبو المعالى الشافعى السلامى فى غاية الأمانى فى الرد على النبهانى ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، جـ ١ ، ص ٤٤٠ .

(٢) مقدمة هياكل النور ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٧م ص١١-١٢

(٣) بد العارف ، ١٤٦ أ ــ ١٤٦ ب .

قولها فى القطب والمحقق أنهما أدنى درجة من النبى ، فهما مجرد واسطة بينه وبين العالم .

(هـ) الاعتماد على مصادر فلسفية قديمة واحدة ، وعلى الأخص كتابات الفلسفة المعروفة بالهرمسية (Hermeticism) ، وهو أمر من الأهمية بمكان لأنه يفسر أوجه التشابه العديدة بينهما .

والفلسفة الهرمسية المنسوبة إلى هرمس(١) فلسفة قديمة لعبت دورا هاما فى تطور الفكر الهلينى المتأخر بالاسكندرية ، ولا يمكن إرجاع كتاباتها إلى ما قبل القرن الثانى الميلادى على ما رجحه نوك وفستوجيير (٢) . ويعتقد أن كتابها كانوا إما كهنة مصريين أتقنوا اليونانية ، أويونانيين متمصرين تعلموا صياغة أرائهم فى قالب مصرى شرقى . وكتابات هذه الفلسفة مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية وبعض الأساطير اليونانية ، وبعض أجزائها فى الفلك والتنجيم . والاتجاه الذى تسير فيه الهرمسية هو اتجاه العصر كله ، وهو العودة إلى القديم ، وكلما كان المفكر قديما عظمت قيمته ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون الموصوف عندهم بالإلهى ، وكذلك فيثاغورس ،

---

(١) اختلف المؤرخون حول هرمس اختلافا بينا ، حتى أصبح شخصية أسطورية أكثر منها حقيقية ، فقيل هو الاله طوط عند قدماء المصريين ، وقيل هو اخنوخ عند العبريين ، وقيل هو ادريس النبى عند المسلمين . ويميز الاسلاميون بين هرامسة ثلاث : هرمس الهرامسة ويعتقد أنه ادريس أو اخنوخ واضع الحروف وأول من خط بالقلم وعلم الناس لبس الملابس بعد اتخاذهم الجلود (فخر الدين الرازى : التفسير الكبير ، القاهرة ، جـ٥ ، ص٥٥) . وقيل هو أول من وضع أسامى البروج والكواكب السيارة (الشهرستانى : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ، جـ٢ ، ص١٤٥) ، وهرمس البابلى (ذكره ابن النديم فى الفهرست ، طبعة المكتبة التجارية ، ص ٥٠٨) أستاذ فيثاغورس ، وكان عالما بالطب والفلسفة وخواص الأعداد ، وهرمس المصرى المولود بمنف التى كانت مركزا للعلوم قبل الاسكندرية ، وهو تلميذ أغاذيمون ، وبنى مدنا عديدة ، وكان عالما أيضا بالطب والفلسفة والكيمياء وخواص السموم والتنجيم ، وهو أستاذ اسقلبيوس . ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف فقد أصبح هرمس عند المسلمين مؤسسا للعلوم والفلسفة خصوصا الطب والفلسفة والكيمياء والفلك والتنجيم ، ونسبت اليه اختراعات كثيرة ، انظر فى تفصيل ذلك :

Sayyed Hossein Nasr (Dr.) : Hermes and the Hermetic Writings in the Islamic World, in Islamic Studies, Beirut, 1967. pp. 67-68.

(٢) نجيب بلدى (الدكتور) : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ ، ص ٨٩ .

ويفضل الهرمسيون الوحى والإلهام – لأنه طريق الأنبياء – على البحث العقلى الاستدلالى فى معرفة الحقيقة ، وبالجملة لا يريدون لآرائهم ، وللفلسفة كلها – تدعيما أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه (١)

وقد عرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام ، ووقفوا على المؤلفات الهرمسية ، ولكن بعد أن عمل فيها التفكير اليهودى عمله وترك عليها طابعه . فاقتبسوا منها – كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفى – وتمثلوا أفكارها ، وأضافوا إلى هذه الأفكار أو نقصوا منها (٢) وكان لصابئة حران أيضا دور فى نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين .

ويرى الدكتور سيد حسين نصر أن أثر هذه الفلسفة قد امتد أيضا إلى بعض مفكرى أوربا فى العصر الوسيط مثل ريمون لل والبرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم ، وهذا عن طريق الاتصال بالمصادر الإسلامية . وامتد كذلك إلى مفكرى عصر النهضة من أمثال فيتشينو ، وأجريبا ، وبراسلس ، وحتى برونو ، الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها فى التحرر من سيطرة أرسطو بل إنه يرى أن ثمة تأثيرات هرمسية على بعض مفكرى أوروبا فى العصر الحديث (٣) .

---

(١) نفس المرجع ، ص ٨٩ – ٩٠ ، ٩٢ – ٩٣ . ولعل هذا يلقى ضوءا على تسمية الحكمة المشرقية بهذا الاسم ، فهى تسمى بذلك لأنها حكمة المشرق القديمة التى تستند الى النبوات والمعرفة الالهامية ، فليست هذه الحكمة حكمة فارس فقط وانما هى حكمة مصر القديمة أيضا ، التى امتزجت بالأفلاطونية ، وعرفت بالهرمسية منذ العصر الهلينى المتاخر بالاسكندرية .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفى : تعليق على فصوص الحكم لابن عربى ، القاهرة ١٩٤٦، جـ ٢ ، ص ٤٥.

(٣) Hermes and the Hermetic Writings, etc., p. 63.

ويفسر تأثر مفكرى أوروبا بالهرمسية أن كتابات هذه الفلسفة ترجمت الى لغات أوروبية عدة ، فقد ترجمت الى اللاتينية والايطالية ، ونشر نصها اليونانى الأصلى لأول مرة سنة ١٤٥٤ ، وتلاها بعد ثلاث سنوات ترجمة فرنسية . وترجمت أيضا من العربية الى الانجليزية سنة ١٦٥٠ ، وظهرت ترجمة المانية لها سنة ١٧٠٢ . ونجد فى العصور الحديثة ثلاث طبعات لها ، ففى اللغة الانجليزية نجد طبعة ميد (Mead) ، وطبعة سكوت (Scott) (اكسفورد ١٩٢٤ – ١٩٣٦) ، وفى اللغة الفرنسية طبعة نوك وفستوجيير (Nock et Festugière) (باريس ١٩٤٩ – ١٩٥٤) (نفس المرجع ، ص ٦٦ – ٦٧) .

ونعود إلى كل من السهروردى وابن سبعين ، فنقول إنهما وقفا على ما كان معروفا للمسلمين من كتابات الفلسفة الهرمسية (١) ، وقد أعجبا بما ورد فيها من الآراء ، إعجابا كبيرا ، فنجد السهروردى يذكر هرمس فى مواضع عديدة من مصنفاته وهو يعتبر عنده من رؤساء الإشراقيين ، ويصفه بأنه « والد الحكماء » (٢) ، وهو يذكره مع أغاذيمون وأسقلبيوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستوردة ، جنبا إلى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس ؛ ويعتبر كوربان أن هرمس هو أحد ثلاثة وجوه كبيرة تتحكم فى سير مذهب السهروردى الإشراقى (٣) . وكذلك نجد ابن سبعين يذكر هرمس فى مواضع عدة من مصنفاته، ويصفه مرة بـ « هرمس الأعظم »(٤)؛ وهو يرى فى « الرسالة الفقيرية » أن الهرامسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق ، وأن الكتب المنزلة أفادتهم فى هذا الصدد (٥) .

ولابن سبعين كتاب يسمى « الدرج » (٦) يتحدث فيه عن ارتباط الحروف والأسماء بالأفلاك والكواكب النيرة البهية ، ويذكر فيه نسبة

---

(١) انظر عنها نفس المرجع ، ص ٦٩ ــ ٧١ ، وقد ذكر دكتور نصر كل ما امكنه الوقوف عليه منها ، وما ذكره أيضا ماسينيون منها ، وقد ذكر اشتاينشنيدر ستة عشر مؤلفا لهرمس ترجمت الى العربية (ص٦٦) وهذا يعنى أن عددا لاباس به من مؤلفات الهرمسية كان معروفا للعرب .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ١٠ .

(٣) والوجهان الآخران هما أفلاطون وزرادشت ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، جـ ١، ص ٣٠٤ .

(٤) بد العارف ، ١٧٦ أ .

(٥) رسائل ابن سبعين ، ص ٦ ، وابن سبعين يعبر هنا فعلا عن اتجاه الفلسفة الهرمسية الذى أشرنا اليه وهو أنها مرتبطة بالشرق وأنبيائه .

(٦) توجد له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، ضمن مجموعة رقم٢٠٢ مجاميع م. وقد ذكر ابن الخطيب هذا الكتاب لابن سبعين (الاحاطة نسخة فوتوغرافية بمكتبة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد ، لوحة ٢٨٢) ، وذكره المقرى كذلك (نفح الطيب ، القاهرة ١٩٤٩م ، جـ٢ ، ص ٤٠٢) . ويذكره كل من المناوى وحاجى خليفة بعنوان آخر هو « الحروف الوضعية فى الصور الفلكية » (المناوى : الكواكب الدرية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٦٠ تاريخ ، ورقة ٣٣٨ أ : وحاجى خليفة : كشف الظنون ، ١ : ٦٦٠) ويستفاد هذا العنوان الأخير من سياق مقدمة النسخة الموجودة بدار الكتب .

علم الأسماء إلى إدريس (هرمس) (١) ، ويذكر بعض المترجمين له أيضا شرحا على « كتاب إدريس عليه السلام » (٢) ، وهذا مما يكشف لنا عن انتمائه إلى الهرمسية ، وعنايته بشرح كتاباتها .

وقد عرف ابن سبعين ، وشأنه فى ذلك شأن السهروردى ، مذاهب المجوس فى الأنوار ، وكذلك البراهمة ، وهو يسوق لنا فى « الرسالة النورية » شيئا من آراء أولئك وهؤلاء (٣) .

وإذا كان السهروردى قد رأى أنه أحيا فى « حكمة الإشراق » الحكمة العتيقة التى مازال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم ، وهى الخميرة الأزلية (٤) ، فإن ابن سبعين يرى أيضا أنه أحيا فى « بد العارف » حكمة هرامسة الدهور الأولية ، فيقول : « أما بعد ، فقد استخرت الله العظيم على إفشاء الحكمة التى رمزها هرامسة الدهور الأولية ، والحقائق التى رامت إفادتها الهداية النبوية ، والسعد الذى يطلبه كل مسترشد مصدق ، والنور الذى يريد الاستنارة به كل مستند محقق » (٥) . ويصف ابن سبعين هذه الحكمة أيضا بأنها « السر الذى كتم فى الأعصار الماضية ، والحقيقة المكشوفة فى الأمم الخالية ! » (٦) .

من هذا يتبين فى وضوح مدى اعتزاز كل من حكيم الإشراق وابن سبعين بالحكمة القديمة المؤسسة على الذوق لا العقل ، وهما يتبعان فى ذلك اتجاها رئيسيا للفلسفة الهرمسية أشرنا إليه من قبل .

---

(١) كتاب الدرج ، ص ٣٢ .

(٢) ذكره البسطامى له ونقل ذلك عنه المناوى (الكواكب الدرية ورقة ٢٣٨ ا) وابن العماد (شذرات الذهب ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، ص ٣٣٠) ، وحاجى خليفة (كشف الظنون : ٢ : ١٥٦١) ولم نقف بعد على نسخة منه .

(٣) رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٧ .

(٤) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٤٤٩ – ٤٥٠ .

(٥) بد العارف ، ٢ – ا .

(٦) بد العارف ، ٢٤٩ ب .

(٢) تلك بعض أوجه الشبه البارزة التي نجدها بين ابن سبعين وسابقه حكيم الإشراق . وعلى الرغم من اعتداد ابن سبعين الشديد بنفسه وبآرائه ، وعدم اعترافه لأحد من السابقين عليه من الفلاسفة والصوفية بأى فضل إلا أنه فيما يبدو لنا – إذا صرفنا النظر عن الاختلافات بينه وبين حكيم الإشراق فى تفاصيل مذهبيهما – متأثر بهذا الأخير ، وذلك – على الأقل – فى محاولته التحرر من المنطق الأرسطى ووضع منطق جديد يبتنى على الذوق والمشاهدة ، وتوجد مباحثه « فى الخلد قبل التصور والتصديق لا بعدهما (١) » ، ومطالبه الأصلية خارجة عما يذكرة الحكماء المشاؤون (٢) ، إذ لا نعلم أحدا قبل السهروردى حاول التحرر من سيطرة منطق أرسطو ووضع منطق جديد على أساس علمى منظم .

ومن المحتمل كذلك أن تكون كتابات السهروردى مصدرا وقف ابن سبعين من خلاله على آراء قدماء الفلاسفة وما تضمنته الكتابات الهرمسية ، خصوصا وأنه يذكر السهروردى ، وبعض مؤلفاته فى أكثر من موضع من مصنفاته ، كما يذكره تلميذه الششترى على أنه من شيوخ الطريقة السبعينية (٣) ويذكر ابن سبعين أحيانا بعض آراء السهروردى وإن كان لا يشير إلى اسمه ، وذلك كله فى معرض النقد له وللحكمة الإشراقية . وهو بهذا يظهرنا على معرفته الوثيقة بالسهروردى وكتبه وما تضمنته هذه الكتب من اتجاهات وآراء .

---

(١) رسالة الاحاطة ، رسائل ابن سبعين ، ص ١٣٤ .

(٢) بد العارف ، ١٥ أ .

(٣) أوردالششترى تلميذ ابن سبعين اسناد الطريقةالسبعينية فى أبيات من قصيدة له اوردها ابن الخطيب فى الاحاطة ، عدد ابياتها سبعون بيتا ، والأبيات التى فيها ذكر الاسناد من ٤١ – ٦٧ ، ويذكر فى عداد شيوخ هذه الطريقة : هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والاسكندر الأكبر ، ويذكر أيضا الحلاج والشبلى والنفرى والحبشى وقضيب البان والشوذى والسهروردى (المقتول) وابن الفارض وابن قسى وابن مسرة وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن رشد وأبا مدين وابن عربى والحرانى وعدى بن(مسافر)وابن سبعين،واسناد الطريقة على هذا النحو يوضح لنا نزعة ابن سبعين الى التلفيق بين الآراء والمذاهب المتباينة. انظر Massignon : eRcueil de Textes, etc., pp. 139-140.

وسنحاول فيما يلي أن نلقي ضوءا على نقد ابن سبعين للحكمة المشرقية بوجه عام ، وحكمة السهروردي الإشراقية بوجه خاص ، وعلى الدوافع التي دفعته إلى رفض الحكمتين معا وايثاره لنوع جديد من الحكمة يسميه بعلم التحقيق

(٣) لابن سبعين مفهوم محدد للحكمة المشرقية (١) . فهو يقصد بها الحكمة القديمة السابقة على الأصول والمنطق ، ويعني بذلك الحكمة التي تصطنع نظرا مغايرا لأنظار أرسطو العقلية ، وهي ثمرة التحرر من كل ما ألفه الإنسان من العوائد ، وترك ميله إلى المعروف المألوف . وعلى الإنسان الذي يريد الوصول إلى رتبتها ألا يستخدم الجدل والغلبة والتبكيت والعناد ، لأن طلبه إنما هو للحقائق ، لا للظهور على الخصم .

ويرى ابن سبعين أن أصحاب الحكمة المشرقية يرون الوحدة في الوجود ، فهم لا يلتفتون إلى العدد ، ولا إلى الألفاظ والتسميات التي تشعر بالكثرة ، ويرون أن العلم والعالم والمعلوم واحد ، والإدراك والمدرك والمدرك واحد ، ولا يعتقدون أن الجواهر المفارقة تتعدد .

ويذكر ابن سبعين أن بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا ادعى ادراك الحكمة المشرقية (٢) ، وهو في رأيه لم يصل إليها وإنما هو في العين الحمئة ! وهو مموه مسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة ، وماله من التآليف لا يصلح لشيء ، وأكثر كتبه مؤلف من كتب أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح وكلامه لا يعول عليه . ولكن ابن سبعين يعود فيقول إن أحسن ما لابن سينا من التآليف كتاب « التنبيهات والإشارات » ، وقصة « حي بن يقظان » التي كتبها على طريقة الرمز ، ولعله يمدح هذين المصنفين لما فيهما من عناصر إشراقية ذوقية ، ولكنه يعقب قائلا إن ما في هذين المصنفين ليس

---

(١) ملحق النصوص (١) .

(٢) ملحق النصوص (٢) .

من عند ابن سينا وإنما هو مأخوذ من أفلاطون وكلام الصوفية !

ويعتقد ابن سبعين أن الحكمة المشرقية ، التى ترجع أصولها إلى الهرمسية ، قد حرفت عند فلاسفة الإسلام (١) ، فهم قد اكتسبوا منها آراءهم ، ولكن ما اكتسبوا جاء على غير ما كان عليه عند الهرامسة والمقربين وتلف معناه عندهم ، وبذلك لا أصل لهم !

ولما كان ابن سبعين يذهب إلى القول بالوحدة الوجودية المطلقة التى لا تقر بوجود تعدد أو كثرة فى الوجود بوجه ما ، فهو يرفض لذلك كل صور الوحدة المموهة التى يدعيها الفلاسفة كابن سينا ، فيقول : « ولا يخدعوك (أى الفلاسفة المشرقيون) بالتوحيد الذى تسمعهم يطلقونه بأن العالم والعلم والمعلوم واحد ، وأن الواجب الوجود لا يصدر عنه إلا واحد . والقوم يجهلون الغايات بأصولهم الفاسدة (٢) » .

وكذلك يرفض ابن سبعين كل صور الاتصال بالعقل الفعال أو بالعقل الكلى أو بالنفس الكلية أو ما شابه (٣) ذلك عن قدماء الفلاسفة ، ومن تابعهم فى ذلك من فلاسفة الإسلام ، لأن الوجود واحد ، والواحد لا ينقسم ولا يختلف فى نفسه .

وينتهى ابن سبعين إلى رفض الحكمة المشرقية (٤) ، ويعلن أنه لا يقول بها على الإطلاق ، وإن كان يفضلها على غيره لقربها من الحق .

(٤) وليس حكيم الإشراق بأكثر حظا من غيره من تقدير

---

(١) ملحق النصوص (٤) .

(٢) يشير هنا الى ابن سينا ، انظر النجاة ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٢٧٣ – ٢٧٨ ، ويصدق ما يذكره أيضا على السهروردى الذى يذهب فى « هياكل النور » الى ان الواحد الاول لا يصدر عنه الا واحد لا كثرة فيه وليس بجسم ، وهو النور الابداعى الاول . (هياكل النور ، ص ٦٢) .

(٣) ملحق النصوص (٣) .

(٤) ملحق النصوص (١) .

ابن سبعين ، فهو كابن سينا وسائر من ادعوا الحكمة المشرقية ، لم يصل إلى الحق ، ولا كان له إليه طريق .

فالسهروردى ، مع ادعائه حكمة الإشراق ، يعول على أرسطو ويدرجه ابن سبعين لهذا السبب فى عداد اتباع أرسطو من ملة الاسلام (١). ولعله استند إلى ذكره السهروردى نفسه من إعجابه أول الأمر بأرسطو (٢) ، ولكن الغريب أن ابن سبعين لم يذكر من كتب السهروردى ذات الاتجاه المشائى شيئا ، ككتاب التلويحات مثلا ، وإنما ذكر بدلا عن ذلك « حكمة الإشراق » و « التنقيحات (٣) » ، وهو كتاب فى أصول الفقه ، وكتابا آخر لا ندرى عنه شيئا عنوانه « النبذ » ، ويذكر أن السهروردى فى أكثر هذا الكتاب الأخير يبدو مشائيا !

ولما كان ابن سبعين خصما لدودا لأرسطو وللمشائيين ، فقد هاجم السهروردى باعتباره مشائيا ، وجمع بينه فى هذا الصدد وبين الفارابى وابن سينا وابن ماجه وابن رشد والغزالى (بوجه ما) ! ، والفخر الرازى ، قائلا إن جميع هؤلاء لم يتوصلوا إلى التحقيق ، لأن علومهم وصنائعهم دون ذلك .

ويعود ابن سبعين فيعتبر السهروردى مرة أخرى أفلاطونيا (٤) ، ويذكر له فى هذه المرة من المصنفات كتاب « التلويحات » إلى جانب « حكمة الاشراق » و « التنقيحات » ويجمع بينه وبين فلاسفة وصوفية آخرين ، رافضا ما توصلوا إليه جميعا من حكمة أو تصوف ،

---

(١) ملحق النصوص (٥) .

(٢) ذكر السهروردى فى « حكمة الاشراق » ص ١٥٦ أنه كان شديد الذب عن طريق المشائين لولا أن رأى برهان ربه ، وانظر كوربان تاريخ الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٣٠٨ .

(٣) التنقيحات كتاب فى أصول الفقه ، ذكره للسهروردى كل من ابن خلكان وابن أبى أصيبعة وياقوت (وفيات الاعيان ، بولاق ١٢٩٩ هـ ، جـ ٢ ، ص ٣٤٦ ، عيون الانباء ، ١٨٨٢ م ، جـ ٢ ، ص ١٧٠ ، معجم الادباء ، جـ ١٩ ص ٣١٦) .

(٤) ملحق النصوص (٦) .

ومن هؤلاء أرسطو والفارابي وابن باجه وابن رشد والفخر الرازى وصوفية الرسالة القشيرية وابن مسرة وابن قسى وابن برجان ؛ وهو يرى أن جميع ما ذهب إليه اولئك الفلاسفة والصوفية لا خلاص فيه ولا إخلاص ، ويدخله الغلط من وجوه كثيرة منها سوء الفهم ، أوجب الرياسة . أو اللذة ، ويشير (ولعل الاشارة إلى السهروردى) إلى أن بعضهم تلذذ بالأنوار وفرح بنفسه ولم يكمل ، ومنهم من تنوع أمره وانتقل من مذهب إلى مذهب ، ومنهم من رام الاتصال وهو غلط ، ومنهم من ضر بكلامه ونفع ... الخ .

ومن أهم ما يلاحظ هو أن ابن سبعين قد فطن إلى أن حكيم الإشراق السهروردى قد مزج فى حكمته بين الحكمة البحثية الأرسطية والحكمة الإشراقية الذوقية التى تنسب لأفلاطون ، ويدل على ذلك أنه أوجب أن يقرأ السالك « التلويحات » ؛ وهو كتاب على طريقة المشائين يلخص قواعدهم ، قبل « حكمة الإشراق » (١) ، فيجمع بذلك بين البحث والتأله ، ولا يقتصر على التأله فقط أو البحث فقط .

وقد ارتأى الأستاذ ماسينيون أن حياة السهروردى شهدت طورين ، أحدهما مشائى والآخر أفلاطونى ، ويصنف مصنفاته على هذا الأساس ، فيندرج تحت مصنفات الطور المشائى مثلا : التلويحات واللمحات والمقاومات والمطارحات ، ويندرج تحت مصنفات الطور السينوى الأفلاطونى حكمة الإشراق وكلمة التصوف (٢) .

وقد عارض كوربان ماسينيون فى هذا الصدد ، لأن من الكتب التى اعتبرها ماسينيون من مصنفات الطور المشائى ما ينطوى على عناصر إشراقية واضحة (٣) .

---

(١) مجموعة فى الحكمة الالهية ، طبع كوربان استانبول ١٩٤٥ ، ص ١٩٤ ، حكمة الاشراق ، طهران ١٣١٦ هـ ، ص ١٥ .

(٢) Massignon (L.) : Recueil de textes inédits etc., Paris, 1929, p. 113.

(٣) Opera Metaphsica et Mystica, Intr. Fr., pp. VII-VIII.

مهما يكن من شيء فإن نقد ابن سبعين لحكيم الإشراق يظل صحيحا ، فقد كان هذا الأخير فعلا يجمع فى مصنفاته الحكمة البحثية والحكمة الإشراقية ، وإن شئت قلت : أرسطو وأفلاطون ، وهذا يسوغ لابن سبعين اعتباره مشائيا طورا وأفلاطونيا طورا آخر ، دون أن يكون ثمة فاصل بين الطورين .

(ث) وننتقل بعد ذلك إلى نقد ابن سبعين لحكمة السهروردى الإشراقية ، وبعض ما تضمنته من الآراء :

يذكر ابن سبعين « الحكمة الإشراقية » ، فى معرض نقده للفلاسفة والصوفية (وهو يقصد بها على الأرجح حكمة السهروردى) ، على أنها لا ترقى إلى أكثر من الوجه الأول من وجوه التصوف (١) .
والتصوف فى رأيه تسعة أوجه ، وبعد هذه الأوجه التسعة يأتى حبل التحقيق ، وبعد حبل التحقيق يبدأ عالم السفر ، وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين !

فالحكمة الإشراقية ، ويلحق بها فى هذا العلوم المضنون بها ، (لعله يقصد بها ما ذكره الغزالى فى « المضنون به على غير أهله ») ليست إلا بداية أولى للمحقق الذى هو ابن سبعين نفسه !

ومثل هذه المواقف التى يقفها ابن سبعين من الفلاسفة والمفكرين الذين تقدموه تدل على اعتداد شديد بالنفس إلى درجة الغرور أحيانا ، ولهذا لم يكن نقده مبرأ عن الهوى دائما .

ومما يرفضه ابن سبعين بعد ذلك ، من آراء السهروردى قوله بالمثل المعلقة (٢) :

والمثل المعلقة عند السهروردى تشير إلى الأشباح المجردة ، وعالمها عنده

---

(١) ملحق النصوص (٧) .

(٢) لم يذكر ابن سبعين عند نقده للمثل المعلقة اسم السهروردى ، ولكن من المعروف أن القائل بها هو السهروردى وأتباعه من الاشراقيين . وانظر ملحق النصوص (٨) ، (٩) .

متوسط بين العالم العقلى للأنوار المحضة ، وبين العالم المحسوس ، وهو مدرك بالمخيلة النشيطة . وهو ليس عالم المثل الأفلاطونية . وعبارة المعلقة هذه تعنى أن المثل ليست حالة فى قوام مادى بل إن لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة فى المرآة : وفى عالم المثل المعلقة نجد فيه كل ما فى العالم المحسوس من غنى وتنوع لكن بحالة لطيفة ، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذى يشكل عتبة لدخول عالم الملكوت (١)

ويعتبر عالم المثل المعلقة أحد عوالم أربعة ، فيذكر قطب الدين الشيرازى أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية وعالم العقول ، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية ، وهى عالم الأفلاك والعناصر ، وإلى الصور الشبحية ، وهى عالم المثال المعلق (٢) .

والسبب الذى من أجله يرفض ابن سبعين نظرية المثل المعلقة ، هو أنه لا تعدد فى العوالم البتة ، فليس ثمة إلا الله وما عداه من عوالم وهم . والقائلون بعالم المثل المعلقة واهمون ، ولذلك ينعتهم ابن سبعين بأنهم ما عرفوا الله حق معرفته ، ولا علموه على ما ينبغى له .

ويعيب ابن سبعين على السهروردى تعديد الأنوار باعتبارها مراتب وجودية متميزة ، فهو يظهرنا فى «الرسالة النورية (٣) » على عدة مذاهب يعظم أصحابها الأنوار ، ومنها مذهب السهروردى ومذاهب المجوس والبراهمة واليهود والنصارى ، ويرى أن أصحابها عاكفون على أفلاطون وهم لا يعلمون !

وهو يشير إلى مذهب السهروردى بقوله : « ومنهم من يقسم الأنوار إلى ثلاثة والرابع هو الطبيعى ، وهو عندهم على جهة ضرب المثال بالنظر إلى الأنوار » وهذا التقسيم مذكور فى « حكمة الإشراق »

---

(١) كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٢١٩ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٣١٨ هامش ٢ .
(٣) ملحق النصوص (٩) .

حيث يذكر السهروردى أن تجاربه قد أظهرته على أن العوالم أربعة ، عالم الأنوار القاهرة وعالم الأنوار المدبرة ؛ وعالم الأجسام وعالم الصور المعلقة (١) :

أما عند ابن سبعين فالنور واحد لا يتعدد ، وهو يعرف النور تعريفا خاصا به فيقول عنه إنه الإحاطة الوجودية ، والعين الجامعة المانعة ، والعموم الواحد ، والوجود الغائب الحاضر ، والمعنى الذى لا يخبر عنه ، وكل أولئك مصطلحات تدل عنده على الوحدة الوجودية المطلقة .

(٦) يتبين لنا مما سبق أن ابن سبعين قد عرف آراء حكيم الإشراق ونقدها نقدا عنيفا ، وخلاصة نقده لها كما يلى :

(١) أن الحكمة المشرقية التى ادعاها ابن سينا وتابعه فيها السهروردى حكمة محرفة ، والأصل فيها مذهب الهرامسة ، وهو مذهب فى وحدة الوجود المطلقة ، وابن سينا والسهروردى وغيرهما من الفلاسفة يعدون مراتب الوجود ، فمهما ورد فى كلامهم من إشارة إلى الوحدة ، لاينبغى الاغترار به ، وهذه الحكمة وإن كانت أقرب إلى الحق من غيرها إلا أنها مرفوضة .

(٢) يعيب ابن سبعين على حكيم الإشراق متابعته لأرسطو ، ومتابعته فى الوقت نفسه لأفلاطون ، فهذا من قبيل التنويع والانتقال من مذهب إلى مذهب ، وكأنه يريد القول بأن السهروردى ليس له اتجاه استقلالى واضح فى حكمته الاشراقية .

(٣) الحكمة الاشراقية التى يدعو إليها السهروردى مجرد بداية فى سلم التصوف ، ولا مقارنة بينها وبين علم التحقيق

(٤) القول بتعدد الأنوار ، بحيث يصبح هناك عوالم أربعة ، قول مرفوض لأنه يعدد الواحد ، ولذلك يستعيذ ابن سبعين من

---

(١) حكمة الاشراق ، ص ٢٣٢ .

« دين لا يعلم فيه قصد الله ، ولا تحرر فيه قوة نبيه ومراده » ، وكأنه بذلك يرى أن التوحيد الصحيح هو اطلاق الوحدة فى الوجود ، بحيث لا يكون ثمة إلا الله وما عداه وهم .

وواضح من ذلك أن نقد ابن سبعين لحكيم الاشراق ، يقوم على تعصب من جانبه لمذهبه فى الوحدة المطلقة : فكل من خالفه فى هذه الوحدة رماه بالجهل وعدم التحقيق ، وعاب عليه صنائعه وعلومه ، وأكد على قصوره وضعفه . وكأنه يريد بذلك أن يصب الفلاسفة والمفكرون جميعا فى قالبه هو ، ولا غرابة فى ذلك . فقد رويت عنه عبارات مثل قوله : « الكل من أصحابنا » ، وقوله : « الوقت والجهاد سبعينية لا غير » . ويبين شارح رسالة العهد الدوافع التى دفعته إلى التعبير بهذه العبارات قائلا : « والوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبى صلى الله عليه وسلم ، والنبى لا يعرف إلا بالوارث ، فالله لا يعرف إلا بالوارث ، والوارث هو المحقق ، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة . و هذا هو معنى قوله (ابن سبعين) رضى الله عنه : « الكل من أصحابنا » ، وقوله رضى الله عنه : « الوقت والجهاد سبعينية لا غير » لما رأى من إحاطته وإفراط اضطرار العالم إليه » (١) .

(١) شرح رسالة العهد ، رسائل ابن سبعين ، ص ١٢٢ .

ملحق بنصوص لابن سبعين
في نقد الحكمة المشرقية ، وآراء حكيم الاشراق .

(١) نقد الحكمة المشرقية

« ولما كان الواحد يقال على جميع الأشياء التي يقال عليها الهوية ، وكان جوهر الواحد واحدا بالعدد لأشياء كثيرة ما يختلف فيها بما هو واحد ، بل بما هو واحد نكذا ، لزم أن يطلق على الأضداد بما هي أضداد ، والإطلاق واحد .

« ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ، ويطلق عليها الوجود والشيء الواحد والحق والأمر بالترادف ؟ فإذا كان ذلك كذلك ، فيلزم أن الغير والخلاف يجتمعان في الشيء الواحد بحد واحد واسم واحد .

« ألا ترى أن الأسماء المترادفة التي أطلقناها عليها (على المقولات العشر) لو قدرنا ارتفاعها عن واحد منها لقدرنا عدمه ؟

« فإذا صح أن المقوم لطبيعتها يطلق عليها إطلاقا واحدا ، فقد صح أن الحد (يقصد التعريف بالحد) وهم ، وعبارة ومعنى تجده النفوس عند تصورها لمعلوم ما سئلت عنه أو تحدثت به في سرها . ولو كان له وجود خارج الذهن لوجب بالتحقيق اجتماع المتقابلات وإضافتها في الحدود ، والتناقض في العلم بها . وإنما الحدود يحتاجها المعلم للمتعلم ، وهي مثل الشهود تستخرج بها الحقوق !

« وهذا النظر الذي نحضك عليه هو من الحكمة المعروفة بالمشرقية ، وهو كان المستعمل قبل علم الأصول والمنطق .

« وإذا أردت أن تظفر به فلا تلتفت إلى العدد ، ولا إلى الألفاظ والتسميات ، ولا إلى الجدل والغلبة والتبكيت والعناد ، لأن طلبك الحقائق . ودع الميل للمعروف المألوف ، واطرح ما ألفته كإزالة العوائد ، فإن القوم الواصلين إلى هذه المرتبة يرون أن العلم والعالم والمعلوم واحد ، والادراك والمدرك والمدرك واحد ، ولا يعتقدون أن الجواهر المفارقة » تتعدد ، ولا تتركب ، ولا يجوز فيها التركيب إلا بحسب التركيب النوعى والجنسى والصناعى ، لا على ما يعطيه العلم الطبيعى والعلم التعاليمى (العلم الرياضى) ، فإن كثيرين من الناس يتخيلون أن العلم التعاليمى هو من علم ما بعد الطبيعة وغلطوا فى ذلك ، وهو خطأ . فإن العلم التعاليمى هو التحليل والتقسيم ، وإن كان أعلى من علم الطبيعة — إذ كانت موضوعاته مجردة عن المواد — فليس ينبغى أن يسمى علم ما بعد الطبيعة ، لأن تجرد موضوعاته عن المواد إنما هو وهمى لا وجودى . وأما فى الوجود فليس له وجود البتة إلا فى الأمور الطبيعية ، وأما موضوعات هذا العلم فليس لها وجود فى الطبيعة البتة ، لا وهمى ولا وجودى .

« والموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود على الإطلاق ، وما يساويه على العموم هو الواحد : لأن كل عالم يعلم ذاته ، فهو راجع على ذاته رجوعا عاما تاما ، لأن العلم فعل ، فإذا علم العالم ذاته ، فقد رجع بفعله على ذاته ، فيكون العالم والمعلوم واحدا . ولما كان العالم إذا علم ذاته كان فعله راجعا إلى ذاته ، فجوهره راجع إلى ذاته ، ونعنى برجوع الجوهر إلى ذاته أنه قائم ثابت بنفسه ، لا يحتاج فى إثباته وقيامه إلى شيء يمده لأنه جوهر بسيط . فاعلم ذلك »

« وقد خرج بنا الكلام إلى غير الذى أردناه من الاختصار والتقريب ، ولكنه لما سألتنى (يشير هنا إلى تلميذه الذى ألف له بد العارف) عن تحقيق الشيء رأيت أن نلوح لك فى الحد ما تنتفع به إذا تدبرته »

« وهذا الذى تكلمت معك فيه هو على مذهب الحكمة المشرقية ، وإنا لا نقول به على الإطلاق ، ولكنى نفضله على غيره لقربه من الحق »

« والحق الذى لا شبهة فيه فهم الشرائع ، ومقاصد الصوفية بصناعة السفر الدالة ، بأمثلتها على ما فى النظام القديم » (بد العارف نسخة بغدادلى وهبة باستانبول ، ١٠ ب — ١٢ ب ، ونسخة جار الله ، ٥ ب — ٦ — أ)

(٢) ادعاء ابن سينا إدراك الحكمة المشرقية

وأما ابن سينا فمموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة . وماله من التآليف لا يصلح لشيء . ويزعم أنه أدرك الحكمة المشرقية ، وهو فى العين الحمئة ، وأكثر كتبه مؤلف من كتب أفلاطون . والذى فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . والشفا أجل كتبه ، وهو كثير التخبط ، مخالف للحكيم (ارسطو) ، وإن كان خلافه له مما يشكر له (. . .) وأحسن ماله فى الإلهيات والتنبيهات والإشارات ، وما رمزه فى حى بن يقظان . على أن جميع ماذكره فيها هو من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية »

(بُدُّ العارف ، نسخة بغدادلى وهبة ، ١٢٢ ب — ١٢٣ — أ ، ونسخة جار الله ، ٤٥ — أ)

(٣) رفض نظرية الاتصال عند الفلاسفة

« وإن تخيلت أن الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية الإنسانية فى اتصال الإنسان بالعقل الفعال على مذهب أرسطو وشيعته ، أو بالعقل الكلى على مذهب بلنياس السماوى ، أو بالنفس الكلية على مذهب فيثاغورس ، أو بالفصل المتوهم على مذهب ديوجانس ، أو بالكلمة على مذهب هرمس الأعظم — على زعم القائل — فأنت رجل تقسم الواحد وتجمعه على ظنه ، وتحسب أنه مختلف فى نفسه (...)

« وحقيقة الواحد المطلق هو أنه مبدأ العدد ، وهو المكيال الأول له ،

وهو أقل جزء يقدر به العدد ، وهو الوجود المتقدم . : . (وهو المتقدم على المعدودات بالطبع إذ به تعرف ؛ وبه تحصل سواء جعلناه فى مادة أو فى غير مادة ، أو فيما يقدر فهو المكيال ، أو فيما يحد فهو الحد ؛ وهذا هو الذى يزعم فيثاغورس أنه إذا علم على وجهه هو العلم الإلهى ؛ وبالجملة الواحد هو الشيء على الإطلاق ، والوجود والحق والذات ، والاثنان ضد ذلك »

(بُدُّ العارف نسخة بغدادلى وهبة ، ١٧٦ ب ، ١٨٠ ب — ١٨١ — أ ، ونسخة جار الله ، ٦١ أ ، ٦٢ ب)

(٤) تحريف الفلاسفة المسلمين الفلسفة الهرمسية

« وجميع الفلاسفة (الإشارة هنا إلى فلاسفة الإسلام) لا أصل لهم فيطلب منهم الفرع ، ولا زريعة زرعوا فيكون لهم الزرع . والذى عندهم هو مكتسب من الهرامسة والمقربين فيما سلف ، وهو على غير ما هو عليه عندهم (يقصد عند الهرامسة والمقربين) ، ومعناه قد تلف . وإلا تصفح ما أذكره من كلام هؤلاء وهؤلاء وقس المحق بالبقا ، وانظر سعى المقربين والمتفلسفين ، ومن ظفر منهم بالسعد والشقا ، والله يشرح صدرك ، ويكثر خيرك بمنه وكرمه ! »

(بد العارف ، نسخة بغدادلى وهبه ٢٢٣ ب ، ونسخة جار الله ٧٥ — أ)

(٥) نقد السهروردى باعتباره من المشائين :

« وأما الفلاسفة بأجمعهم ، ورؤساؤهم من المشائين ، ورئيس المشائين أرسطو ، واتباعه من غير ملة الإسلام : ثامسطيوس والاسكندر الأفرودسى ، وفرفريوس القبرسى وأرسطاليس الصقلى (كذا) ، وأتباعه من ملة الإسلام مثل الفارابى وابن سينا وابن باجة المذكور فى آخر « القلائد » والقاضى ابن رشد فى بعض أمره ، والسهروردى مؤلف « حكمة الاشراق » والتنقيحات (١) ، والنبذ فى أكثره (٢) ، والغزالى

---

(١) فى الأصل : التلقيحات .

(٢) لم نقف على مصنف بهذا العنوان للسهروردى .

بوجه ما ، وابن خطيب الريّ (الفخر الرازى) فى بعض صنائعه ، وجميع الفقهاء فإنهم لم يصلوا إليه (إلى علم التحقيق أو الوحدة المطلقة) لقصورهم عنه ، ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله ، والله على ما نقول وكيل : والصوفية كذلك ، إلا السلف الصالح أعنى صحابة سيد السادات محمد صلى الله عليه وسلم فإنهم علموه ، ومعلمهم هو العظيم الذى إذا نظر العارف فى شأنه وتتبعه وتصفحه وتأمله على ما ينبغى ويجمل به ويصح فى حقه ، علم أن أهل الحق كلهم نقطة من بحره وذرة من قفره »

(الرسالة الفقيرية ، نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية ، ٢٢٩ — ٢٣٠)

(٦) نقد السهروردى باعتباره أفلاطونيا :

« أعوذ بالمقصود المعلـوم عند معلمى ، حيث معلمى ، من توقف أرسطو وتشتيت مسـائله الإلهية خاصة ، فإن غيرها من سائر العـلوم أحكمها ، ولم يغلط فيها إلا فى القليـل ؛ ومن شكوك المشـائين وحيرة أبى نصر (الفارابى) ، وتمويه ابن سينا فى بعض الأمور ، واضطراب الغزالى وضعفه ، وتردد ابن الصائغ ، وتنويع ابن رشد ، و« تلويحات » السهروردى مؤلف « حكمة الاشراق » و« التنقيحات »(١) بمذهب أفلاطون ، وتشويش ابن خطيب الرى ، وتخليط الأقدمين ، ورموز جعفر (الصادق) المحتملة ، ومزج التصوف مع الحكمة من حيث أتباعه ، ومن شطحات بعض رجال « الرسالة » (بعض الرسالة القشيرية) الذين نطقوا من أحوالهم الأول ، ولم تحذقهم العلوم ولا الصنائع العلمية ، ولا حققوا المبادىء ، وجاوزوا المقدار بأقوالهم وأحوالهم بوجه ما ، يسلمه بعض الناس وينكره الأكثر ؛ ومن تصريف ابن مسرة الجبلى فى الحروف والاطلاقات فى النطق اللاحق للأشياء ، وإضافته الآيات ،

---

(١) فى الأصل : التلقيحات .

ووهم أقسام بعض السور ، والاقدام على الأحكام ، واقتران بعض القرآن ببعض ؛ ومن تهذيب بعض الاسماء والصفات والكون والوجود والموجود والشفع والوتر والتوحيد على مذهب ابن قسى صاحب « خلع النعلين » ومن الأجناس الجامعة المتقدمة والتأليف والمذاهب والذهاب والاعتبار المقدر المصرف فى جملة الاسماء ومدلولها وفى الصفات الدائرة التى تدور من مدلولها على صيغها ، وبالعكس ، على مذهب ابن برجان ؛ ومن الوصول المنسوب والوقوف عنده بحسب متعلق الأسماء والصفات والمقامات والأرواح والتلوين والتمكين والمحبة والوجود والواحد والوحدة والاضافة المحذوفة والمجردة الشائعة وغير الشائعة .

« فجميع ذلك كله لاخلاص فيه متمم ، ولا إخلاص مكمل ، وهو مما يدخله الغلط : من الصنائع عند طائفة ، ومن الأحوال عند آخرين ، ومن الاصطلاح عند قوم ، ومن الفهم عند آخرين ، ومن الرياضة ، ومن اللذة ، ومن سوء الفهم عند الأكثر .

« وهؤلاء منهم من تلذذ بالأنوار والأحوال ، وغفل عن الأصل وفرح بنفسه ولم يكمل (لعله يشير هنا إلى السهروردى) . ومنهم من علم المقصود ولم يتحرك إليه بالسلوك ، وغلبته الطبيعة والأمور الطبيعية والرياسة وحفظ الصيت عليه ، ومنهم من بهره حال الاتصال فغلط ، ومنهم من شك فى الأصل ودفع تارة وجذب أخرى ، ومنهم من كان أوله ضد آخره وبالعكس ، ومنهم من وصف المقصود ولم يتصف به ، ومنهم من ضر بكلامه ونفع ، وتنوع أمره وانتقل ، ومنهم من ينفع من جهة ما ويضر من جهات ، . . . ، وبالجملة عليك بالحق وفريقه وأهله وطريقه ، فإن الرجال إذا تنوعوا دار الأمر بينهم وفيهم وعليهم . لا زوال للحق ولا شك فيه ، ولا يأخذه النقص ولا يختلف ولا يتغير ، وهو الذى به هو الشيء وما هو ، وهو الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته ، وهو هو كما تقدم ، وكل حائر فمن أجله

كانت حيرته وفيه وبه ، فافهم ، فإنه هو المطلوب وبه يطلب ، ومنه الطالب وله ومنه وعنه الكل ! »

(الرسالة الفقيرية ، ٢٣٦ — ٢٣٧)

(٧) الحكمة الإشراقية فى الوجه الأول من وجوه التصوف

« واعلم أن جميع ما دون فى التصوف والحكمة ، وغير ذلك مما يجر إلى هذا الشأن ، وجميع ما سمعته من العلوم المضنون بها والحكمة الإشراقية ، وسر الخلافة ، ونتيجة النتائج كل ذلك فى الوجه الأول من وجوه التصوف .

« والتصوف تسعة أوجه بعدها حبل التحقيق ، وبعد الحبل نبدأ بعالم السفر ، وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين .

« والهرامسة خاصة علموه (أى التحقيق) ، والكتب المنزلة أفادتهم »
(الرسالة الفقيرية ، ٢٢٩)

(٨) نقد القول بالمثل المعلقة

« فاسمع ما أقوله ، ولا تلتفت إلى ما تخبط فيه شيعة أرسطو ، وكونهم يقولون : الحق عز وجل هو المحرك للجرم الأقصى بذاته ، والمتأخر منهم يقول : بل هوالذى فطر الأمر ، والذى أمر بتحريكها ، وهو ثالث رتبة فوق محرك الأطلس ، ومنهم من قال : هو ثانى رتبة . فانظر ذلك فى آخر كتاب « المشكاة » للغزالى ، وفى كلام ابن سينا والفارابى .

« وتحير ابن رشد فى ذلك ، ثم اختار قول الحكيم (أرسطو) ، وقال به وزال عن الغير .

« وتخبط فى ذلك ابن طفيل ، وانفصل عنه بهذيان لا فائدة فيه للحكيم النبيه

« وكذلك مذهب أهل الرواق ، وشيعة فيثاغورس ، ومن قال بالمثل المعلقة ، والحياة السارية فى الموجودات ، والذى قال بالانتقال ، وبالأشياء المؤلفة من الفانى والباقى :

« وكذلك جميع ما تسمع من بعض الصوفية الذين يقولون : مقام الإسلام ، والإيمان ، والإحسان ، والحد ، والمطلع ، والأفعال ، والصفات والذات .

« والذى يقول : الأسماء والتخلق ، والأسماء التى تتصف ويتصف بها ، والاسم الفعال ، والأسماء المتحابة ، والاسم الذى يتصف :

« فذلك كله منه ما يصح بوجه ما ، ومنه مالا يصح :

« وكذلك قائل : والحق وراء ذلك كله ، فإنه أراد المعلوم المضاف :

« وبالجملة ما عرفوا الله حق معرفته ، ولاعلموا على ما ينبغى له . فعليك بالرجال ! »

(الرسالة الفقيرية ، ٢٣٥ — ٢٣٦)

(٩) نقد فلسفة الأنوار عند السهروردى وغيره

والصوفية تطلقه (أى النور) على الأحوال الكاشفة تارة ، وعلى الأرواح أخرى ، وعلى المواهب ثالثة ، وعلى المشاهد رابعة ، وعلى الاستغاثة خامسة : وفيه قال أبو طالب المكى : « لا يرى إلا بنوره ، ولايشهد إلا بحضوره » ؛ وعلى ما يخص السر ، وعلى الظفر بالعلم اللدنى وعلى الوجود ، وعلى الجمال المطلق ، وعلى التوحيد الخالص . وإليه أشار الغزالى فى آخر « المشكاة » وقسمه إلى أقسام ، والأول منها تكلم عليه بحسب الصنائع :

والمحقق (يشير ابن سبعين هنا إلى نفسه) يجعله الإحاطة (الوجودية) وفص التطور ، والقضية الجازمة ، والتقديس البسيط ، والعين الجامعة المانعة ، والعموم الواحد ، والامتداد القصير ، والوجود الغائب والحاضر ،

والمعنى الذى لا يخبر عنه وإن أخبر عنه وقع فى غيره أو فيه بالوهم أو من حيث إن له ذلك كله من غير قصد للمخبر :

« والفيلسوف يطلقه على الذوات المفارقة بالجملة وعلى المفارقة بالنظر إلى ذواتها لأنها فارقت الأجسام لا من جهة الاستعمال كنفوس الأفلاك والنفوس الجزئية . ونور الأنوار عندهم هو الله :

« ومنهم من يقسم الأنوار إلى ثلاثة ، والرابع هو الطبيعى (الاشارة هنا إلى السهروردى) وهو عندهم على جهة ضرب المثال بالنظر إلى الأنوار .

ومنهم من يطلقه على الهيولى وعلى الصورة المجردة والمثل المعلقة :

ومنهم من يقول : عالم النور هو عالم آخر فوق ذلك كله وهو العالم الذى هو لله على الخصوص ، والله عندهم هو أجل من أن يطلق عليه اسم النور وإن أطلق عليه فإنما هو فى بعض المظاهر للتشريف :

« والمجوس يطلقون النور على الله وعلى الخير المحض :

« والبراهمة إذا ذكر عندهم اسم النور يسجدون فى ذلك الوقت عندما يذكر بينهم ، إذ يسمعونه ويتكلمون بكلمات مفهومها) : : : « أنت ! أنت ! أنت ! تعاليت يارب الأرباب » .

« والنور عند اليهود حيثما جاء فى توراتهم المراد به عالم الملائكة وحضرة الحق وصفاته .

« وعند الإفرنج هو كناية عن اللاهوت وبالخصوص فى عيسى : هو النور الذى أهبطه إلى الأرض ، وهو واحد بالموضوع كثير بالقول والهيئة ، وبالعكس إذا تشخص المظهر المعتبر :

« وبالجملة مذاهب الإفرنج خمسة النبيهة منها هى القريبة من الفلسفة ، وكلها تتكلم فى النور وتعظمه . وغير هذه الخمسة لا تصلح لشىء ولا يصلح الكلام فيها لحكيم ولا لمسلم .

« والقوم على فلسفة أفلاطون عاكفون وهم لا يعلمون : وأعوذ من دين لا يعلم فيه قصد الله ولا تحرر فيه قوة نبيه ومراده » :

(الرسالة النورية بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية ، ١٠٩–١١٠) .

ملحق

وثيقة تاريخية

في التراث الإغريقي عند العرب

الفصل

الحادي عشر

الصحف اليونانية
أصول غير مباشرة لفكرة
«الحكيم المتأله» عند السهروردي

تحقيق : الدكتور عثمان يحيى

من مظاهر الأصالة فى التفكير السهروردىّ (١) ، بل من أبرز معالم هذه الأصالة على الإطلاق ، هو جمعه الموفق المحكم بين الفلسفة والتصوف ، أو بتعبير أدق : بين البحث النظرى والاختبار الروحى (٢) . فبحسب النظرية السهروردية أن المجهود الفكرى للنفس الإنسانية ، لا يحقق لها الغاية المرجوة ، التى هى المعرفة التامة ، إلا بالتجربة الداخلية والذوق الباطنى . كما أن الاختبار الروحى ، بدوره ، لا يزدهر ويرسخ ، وينتج ثمراته المطلوبة إلا إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة . إن الكمال المطلق ، لرجل الفكر والروح ، هو فى هذا « الزواج السعيد الأبدى » بين مطالب العقل ، التى هى المعرفة الكلية ، ومطالب القلب ، التى هى المحبة الشاملة . وسبيل المعرفة : العلم والفلسفة . وطريق المحبة : التصوف والإحسان .

وأهل الكمال ، الذين هم صور نورانية للإنسانية الجديدة عند شيخ الإشراق ، ينقسمون إلى عدة أقسام ومراتب . وهم — جميعاً —

---

(١) هناك أربعة أسماء من العلماء تحمل هذه التسمية ، لأنهم جميعا من بلدة « سهرورد » فى شمال غرب ايران :

١ ـ شهاب الدين أبو الفتوح ، يحيى بن حبش بن أميرك (الفيلسوف ، شيخ الاشراق) المتوفى عام ٥٨٧ ١١٩١ ـ ٩٢ .

٢ ـ ضياء الدين ، أبو النجيب عبد القاهر السهروردى ، المتوفى عام ٥٦٣ ـ ١١٦٧ ـ ٦٨ .

٣ ـ شهاب الدين ، أبو حفص ، عمر بن محمد بن عبد الله بن عمويه ، السهروردى مؤلف « عوارف المعارف » الشهير ، المتوفى عام ٦٣٢ ١٢٣٤ ـ ٣٥ .

٤ ـ محمد بن عمر (ابن الشيخ شهاب الدين ، المتقدم مباشرة) ، صاحب زاد المسافر فى التصوف . انظر

Hellmut Ritter, Philologika IX : Die vier Suhrwardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften (Der Islam XXIV. Bd., Heft 314, Leipzig 1937, pp. 270 ss).

(٢) هذا الجانب الأصيل فى فلسفة السهروردى ، درس بعناية فائقة من قبل أستاذنا الكبير المستشرق الفرنسى هنرى كوربان ، وبصورة خاصة فى مقدمته البارعة على كتاب حكمة الاشراق للسهروردى ، طهران ١٩٥٢ ، وأخيرا فى كتابه العظيم : En Islam Iranien ، المجلد الثانى بأكمله ، باريس ١٩٧١ .

على طبقات متفاوتة ودرجات متميزة : فأعلى مراتب أهل الكمال هم أرباب . وهؤلاء هم الحكماء . وهم أصناف ثلاثة :

— الحكيم المتوغل فى التأله وفى البحث ؛

— الحكيم المتوغل فى التأله ، العديم البحث ؛

— الحكيم البحاث ، العديم التأله (٣) .

وبديهى أن أعلى هذه الأنماط والألوان من الحكمة ، هو الحكيم الأول ؛ ثم الذى يليه ، ثم الذى يليه .

وفى نظر السهروردى ، أن السلطة ، فى مظهريها الدينى والزمانى (الإمامة والخلافة) يجب أن تسند إلى « الحكيم المتأله » ، المتوغل فى التأله وفى البحث معا : إذ هو صاحبها حقا ، والكفؤ لها فعلا . أما الإمامة (السلطة الدينية أو الروحية) فهى من نصيب الحكيم المتوغل فى التأله ، العديم البحث . والحكيم البحاث (ذو الدرجة الثالثة فى « سلم الحكمة ») فلا حظ له مطلقا فى كلتا السلطتين (٤) .

ويقرر السهروردى أن « الأرض لاتخلو من متوغل فى التأله أبدا » (٥) لأنه هو الغاية من الحياة والأحياء ، كما كان هو السبب فى ظهور الكون والكائنات . وكأنه ، بهذا التقرير الخطير ، يعكس ويردد الصدى العميق للروح الشيعية والتصوفية الدفينة والمستقرة فى كيانه . فهذا « الحكيم المتأله » ، الذى هو العلة الفاعلية والغائية للوجود المخلوق والكون الحادث ، ليس شيئا آخر — إلى حد ما — سوى « القائم بالحجة » فى العقيدة الشيعية ، « والإنسان الكامل » لدى الصوفية . وطالما كانت مقاليد الأمور بين يدى هذا « الإنسان الربانى » أو « الرب الإنسانى » ،

---

(٣) انظر كتاب : «حكمة الاشراق» للسهروردى ، ص ١١ — ١٢ (النص العربى) طهران ١٩٥٢ (منشورات المعهد الفرنسى للدراسات الايرانية) .

(٤) كذلك ، ص ١٢

(٥) كذلك ، كذلك .

كان الزمان نوريا . ولكن « إذا خلا الزمان من تدبير إلهى ، كانت الظلمات غالبة (٦) .

* * *

ليس من قصدنا ، فى هذا المقام ، دراسة نظرية « الحكيم المتأله » عند السهروردى وبيان مصادرها الإسلامية والأجنبية المباشرة . إنما نريد هنا فقط ، نشر وثيقة تاريخية تتصل بالتراث الإغريقى عند العرب . وهى فى رأينا ، تمثل لونا جديدا من هذا التراث العريق فى البيئة العربية ، وتظهر نمطا فريدا لهذا التراث مما يمكن اعتباره بالأصول غير المباشرة للفكرة السهروردية ، ولأشباهها عند المسلمين عامة ، وعند الشيعة والصوفية خاصة .

وقد كنا عثرنا على هذا النص التاريخى ، صدفة ، أثناء رحلتنا العلمية لتركيا للبحث عن آثار ابن عربى وأتباعه ، المحفوظة فى خزائنها الخطية العديدة ، صيف عام ١٩٥٦ . وتوجد هذه الوثيقة الآن ، ضمن مجموعة نادرة من الرسائل فى مكتبة أياصوفيا (اسطنبول) تحت رقم ٢١٤٤ ، فى ٢٤ ورقة من القطع الكبير ، تبدأ من الورقة ٦٥ ب وتنتهى بالورقة ٨٩ — ا . وعنوانها الثابت على رأس الورقة ٦٥ ب (ويشغل الصفحة بكاملها) : « الصحف اليونانية » . وهو مكتوب بقلم الناسخ الأصلى . وفى آخر الرسالة ، نجد العنوان التالى : « تمت الصحف » . ويلى ذلك مباشرة الصيغة المألوفة للحمدلة والصلاة على

---

(٦) كذلك . كذلك . وبخصوص نظرية القائم بالحجة عند الشيعة ، أو « المهدى » انظر احدث دراسة فى هذا الموضوع الهام ، بقلم المستشرق هنرى كربن : المتقدم الذكر ، المجلد الرابع ، تحت عنوان :
Le deuxième Imâm et la chevalerie spirituelle.
أما بخصوص فكرة الانسان الكامل عند الصوفية ، فيراجع البحث القيم فى هذا الموضوع بقلم أستاذنا الطيب الذكر ، لويس ماسنيون الذى ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه «الانسان الكامل فى الاسلام» ، القاهرة ١٩٥٠ ص ص ٧٩ — ١٤٢ ، وبحث الاستاذ المرحوم أبو العلا عفيفى «نظريات الاسلاميين فى الكلمة» مجلة كلية الآداب ، جامعه فؤاد الاول (سابقا) ، المجلد الثانى ، العدد الاول ، ص ص ٣٢ — ٧٥ (١٩٣٤ مايو) .

محمد ، وآله ، والتاريخ . وجميع ذلك ثابت بقلم الناسخ الأصلى : والرسالة كلها مكتوبة بقلم واحد ، بخط نسخى ، عريض نسبيا ، مشكل أحيانا ، واضح عموما ؛ فيها طمس وخرم . كل صفحة من الرسالة تحتوى على ١٧ سطرا ، كل سطر يحتوى على ١٠ كلمات تقريبا . وتاريخ المخطوط ثابت فى آخر الرسالة : ٩ جمادى الأولى من سنة ٦٥٢ هجرية . وليس فى الرسالة (ولا فى المجموع كله) ذكر للمؤلف أو الناسخ .

ولدى الرجوع إلى المصادر العلمية والتاريخية ، التى تعنى بالتراث اليونانى عند العرب (٧) ، لم نجد لهذا المخطوط بيانا . وهو — أعنى هذا المخطوط — فى شكله الحاضر ، يؤلف وحدة متسقة ، من حيث موضوعها وأسلوبها ، مصوغا فى صورة دعوات وعظات ووظائف روحية لما يجب أن يكون عليه «راغب الكمال» فى حياته العقلية والتأملية . وهو مكون من أربعة أجزاء مستقلة : الأول منها يسمى بالصحيفة الغراء (ورقة ٦٦ — أ — ٦٩ ب) ، الجزء الثانى : الصحيفة المعروفة بالرحمة (ورقة ٦٩ ب — ٧٢ أ) ، الجزء الثالث : الصحيفة المعروفة بالغمامة (ورقة ٧٢ — أ — ٧٥ ب) ؛ الجزء الرابع بعنوان : الصحيفة الصفراء . وهذا القسم ينتظم ، بدوره ، سبعة أجزاء ؛ سميت أسفارا . السفر الأول ، عنوانه : فى مخاطبة النفس (٧٥ ب — ٧٦ ب) ؛ السفر الثانى : فى مخاطبة المركب (٧٦ ب — ٧٧ أ) ؛ السفر الثالث : فى مخاطبة الملك (٧٧— أ — ٧٨ ب) ؛ السفر الرابع : فى مخاطبة الغنى (٧٨ ب — ٨٠ ب) ؛ السفر الخامس : فى مخاطبة الفقراء (٨٠ ب— ٨٢ ب) ؛ السفرالسادس : فى مخاطبة الراغب (٨٣—أ —٨٥—أ) ، السفر السابع والأخير : فى مخاطبة أصناف من الناس (٨٥ — أ — ٨٩ — أ) .

---

(٧) انظر مثلا المقدمات القيمة بقلم الدكتور عبد الرحمن بدوى على الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام (I) ، القاهرة ١٩٥٤ ، مختار الحكم ومحاسن الكلم مدريد ١٩٥٨ «الحكمة الخالدة» القاهرة ١٩٥٢ وانظر أيضا :
Das Fortleben der Antike in Islam, Von Franz Rosenthal, Zürich, 1965.

هذه الرسالة الصغيرة لاشك فى أصلها الإغريقى ، وذلك واضح بالنسبة إلى محتواها وموضوعاتها وطريقة أدائها . وهى على ما يبدو ، بالرغم من بعض الإشارات التى توحى بقدم أجزاء معينة منها (٨) ، من الآثار المتأخرة للتراث اليونانى الخالد : ففى جانبها أو مظهرها الأخلاقى ، تمثل النزعة الرواقية (٩) أما فى مظهرها النظرى ، فهى على صلة وثيقة بالتيار الأفلاطونى الجديد (١٠) .

والنص اليونانى محرر بلغة عربية سليمة وواضحة ، وهذا يدل على أن النص ، فى شكله الحاضر ، قد مر بأدوار من العرض والسياق ، أمكن فيها تذليله للأداء العربى وبيانه الجزل الأنيق . وهو بذلك يختلف تماما عن الآثار البدائية ، المترجمة عن الإغريقية أو السريانية ذات الأسلوب المعقد والتأدية القاصرة والمعانى الغامضة . والذى يلفت نظر الباحث فى هيكل هذا النص التاريخى ، هو أولا : تجزئته الخاصة الدقيقة ؛ وثانيا : عنونة كل جزء من أجزائه . فهو ، كما رأينا ، مؤلف من أربعة صحف ذات عناوين محددة ، و « سبعة أسفار كذلك » . فهل هذا التصميم كان مقصودا وواضحا لدى مؤلف هذه الرسالة ؟ إذا كان كذلك ، فهذه « الصحف الأربع » يجوز أن تكون فى مقابل الكتب الدينية الأربعة التوراة والزبور والانجيل والقرآن . أما « الأسفار السبعة » فيصح أن تكون فى مقابل الأوراد السبعة للأسبوع . وعلى هذا ، فنحن أمام «تجربة» أدبية وفكرية ، تمثل النزعة « العقلانية» ، «الانسانية» ، فى مقابل الاتجاه الدينى العام فى البيئات التوحيدية . وما أكثر هذه التيارات والنزعات فى الأوساط الفلسفية ذات الميول الغنوصية للمدرسة الأفلاطونية المحدثة !

---

(٨) انظر ، مثلا ، آخر الصحيفة الثانية حيث يؤكد المؤلف أن أفلاطن كان أمر بحظر هذه الصحيفة على المتزنين ... (ف ١٩) .

(٩) بخصوص الآثار الرواقية وتأثيرها فى الفكر الاسلامى ، انظر مناهج البحث عند مفكرى الاسلام للأستاذ الكبير الدكتور على سامى النشار ، الباب الثانى ، الفصل الثالث ١٩٤٧ ، — الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين « ص ٢٢٨ — ٤٧ ، — L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane. للاستاذ جدعان ، ضمن منشورات «معهد الآداب الشرقية» رقم ٤١ ، بيروت .

(١٠) بخصوص الآثار الافلاطينية وتأثيرها فى الفكر الاسلامى ، تراجع الأعمال القيمة فى هذا الموضوع للدكتور عبد الرحمن بدوى ، وبخاصة « الأفلاطونية المحدثة عند العرب» القاهرة ١٩٥٥ ، — «أفلوطين عند العرب» (كذلك) .

I

الصحيفة الغراء [F. 66a]

(١) سافرت الأفكار في عظمة الله – جل ثناؤه ! – ولطفه بخلقه، وأوغلت في المسير. وتَعَسَّفَتْ في ذلك الأمر الخطير. ثم رجعت حسيرة. قد زادها ما استعرضته تقصيراً عما التمست. فنادت: يامالك السرائر، ومرشد البصائر ! أيقنا أنه لامذهب وراءك، ولا حول لغيرك، وأن كل فعل صادر من خلقك، لم يصحبه إخلاص لك، و(لم) يَجِده سابق من توفيقك، فهو مَضَلَّة للأذهان، ومَحْيَرَة للألباب، ومَعْدِل عن سبيل الجانح إليك: والمعتمد عليك.

(٢) يا لذة الخطيئة ! حَلَلْتَ بين المذنب وبين رُشْده. وارتهنته بسخط ربه. ثم اجتلبت عنه وخلفته موقرا بالتبعات، متعبداً بالشهوات. قد عدل به الشوق إليك عما خلق له، وأنساه ماتوعد به.

3 ثناؤه: الأصل ثناؤه || 3 في ذلك الأمر: في ذلك الأمر (ثابتة على الهامش بخط جديد) || 4 عما: عن ما (بخط جديد. – الأصل: عما) || 6 مالك السرائر: مالك السرائر || البصائر: البصائر || وراءك: وراءك || 7 خلقك: خلقك || 7 و(لم) يجده سابق من توفيقك: أي لم يكتنفه ويحطه... فاستعمال «وجد» هنا ليس بمعنى حصول الشيء أو كونه، بل ما يعتريه في حصوله وكونه، أو ما به حصوله وكونه. وهذا الاستعمال للوجود مهم جداً في تاريخ الألفاظ الفلسفية في الحضارة الإسلامية || مضلة: أرض مضلة (بفتح الضاد وكسرها) يضل فيها الطريق || ومحيرة: لم ترد هذه الصيغة في مأثور العربية، لكنها ضرورية للتعبير عن طريق الحيرة || 8 ومعدل: أي مصرف || الجانح إليك: أي المتجه، القاصد || 10 يا لذة الخطيئة: هذه فكرة أغريقية... || 11 اجتلبت عنه: بمعنى المفارقة والرحيل وهو استعمال غير معروف. والشائع: جلب الشيء إلى نفسه واجتلبه أي جاء به من موضع إلى آخر || موقرا: الوقر (بالفتح) الثقل في الأذن، وبالكسر: الحمل أو حمل البغل والحمار خاصة || 11 إليك: ليك || عما: عن ما (بخط جديد والأصل: عما)

وعن قليل تنحسر حوابله ، وتَسَلُّمُهُ بمتعة فى زيادة بدنه ، وحسن مراجعته ، وتقدمه على ما قدم . فيضيع تأسفه على تفريطه . ويتعذر عليه ما كان متيسرا له . — إن صغير الآثام فى الدنيا ، لعظيم المكاره فى الآخرة . ولبس يزل أحد عن رضا ربه — عز وجل ! — إلا إلى سخطه . والسعيد من يابر مالا بد له من لقائه . والشقى من أتى مالم يتدبره من مخوفه ، وأغفله . وأمان الله لخلقه ، [F. 66b] على حسب خوفهم منه . وحسن اختياره لهم ، بمقدار تفويضهم إليه ، واعتمادهم عليه .

(٣) يا نبوة (؟) المتجبر ! تخطيت به منزلته ، حتى ظن أن التقصير بمن يفضاه ، والنقص فيمن هو أوفى محلا منه ؟ — وتظاهرت عليه الألسن بأنواع الخديعة . وغادرته النيات السالمة بنجوة منها ، وبعد عنها . فهو كالسكران الذى أسرت نشوته تمييزه ، وغلب كاذب أمله صادق خوفه .

(٤) ياجِدَةَ الموجِد ! أنضيت ركابه ، وأوجفت سعيه ، ومنعت بره القاصد ، وارتباط المخلص . ومكنت منه لمة ، تغدو عليه بغدوتك ، وترحل عنه برحيلك . ووصلته بشعبة من الأمل تتصدى له فى أحسن

1 حوابله جمع حابل وهى الحبائل والسواحر || وتسلمه بمتعة : أى استسلامه للمتعة واللذة || 4 فى الآخرة : فى الاخرة || الآثام : الأنام || 6 لقائه : لقآيه || 9 يا نبوة : غير واضحة فى الأصل والنبوة (جمع نبوات) هى مصيبة الدهر وفاجعته || 12 بنجوة : بنحوه (والنجوة : ما ارتفع من الأرض ويقال : هو من الأرض بنجوة ، أى بعيد عنه ، سالم) || 14 جدة : (وجد ومعناه هنا : الترف والغنى) || الموجد : (الواجد : ذو الغنى والترف) || أنضيت : (أخلقت وأبليت) || ركابه : (هو الحديد فى السرج يدلى فيضع فيه الراكب رجله ، جمعه ركب . وهو أيضا الإبل المركوبة خصوصا ، جمعه ركب وركائب) || وأوجفت : (الإيجاف ، الإسراع فى السير . وأوجف الدابة : حثها على العدو السريع) || 15 لمة : (بضم اللام وتشديد الميم المفتوحة : الجماعة من الناس ما بين الثلاثة إلى العشرة ، وبفتح اللام مع تشديد الميم وفتحها : الناس المجتمعون || 15 بغدوتك : (الغدوة بضم الغين) هى أول النهار ، أو ما بين صلاة الغداة وطلوع الشمس ؛ وبفتحها : الإقبال والحضور ، وهو المراد هنا)

معارضها ، فتريه نضرة النعمة ، وتخفى عنه سورة المحنة . والمغرور فى ذلك ، يرى أنه مالك له ، ولايعلم أنه عارية فى يديه . قد جهل مدة مقامك ، ووقت ارتجاعك . حتى إذا حان صدره ، وقبض أثره ، رأى ما أسلفه فيك ، وتحماه لك . وتصديت لغيره من المغرورين بك . وأسلمته ، مع أوزاره ، فيك .

(٥) ياضيقة المُقِل ! ويحه من طاعتك ، والقبول من مشورتك ! أحرجت قلبه ، وأضعفت تماسكه ، وألبت عليه شمله ، ودخلت بينه وبين ربه ، حتى استثقل حسن الصبر فيما حزبه ، وشك فيما وُعِد به من جزيل المثوبة ، وفيئة الكفاية ، وغبط المستدرج بالنعمة ، والظالم فى التوسعة ، والكافر [F. 67ª] لمواهب الله — عز وجل — لديه ، وإحسانه إليه . فأجمع عليه مع زوال النعمة ، والخلو من العصمة . وكان بك من أعظم الممتحنين محنة :

(٦) يا حولة الخواطر ! تأوهى بمقدار تفريق المظنون من المتيقن ، والواجب من الممكن . ولا تتيقنى بظاهر القول على باطن الفعل . فإن الإشكال ، فى هذا العالم ، أكثر من الإبانة . وهو كالموضع المظلم : لا يستقصى المستعرض فيه فرق ما بين الألوان والآثار . فإذا تخلص

1 سورة : (السورة من الخمر ، شدتها ؛ ومن المجد ، ارتفاعه ؛ ومن الغضب حدته ؛ ومن الحاكم ، سطوته) || ملك : مالك || 3 مقامك : مقامك || ارتجاعك : ارتجاعك || 3 صدره : (الصدر (بفتح الدال) الرجوع عن الماء ، أو الرجوع من السفر) || 4 فيك : فيك || لك : لك || بك : بك || 5 فيك : فيك || 6 ضيقة (بفتح فسكون) الفقر ، سوء الحال ؛ جمعها : ضيق || المقل : المفتقر ، من « أقل » أى افتقر || ويحه : (كلمة عذاب وهى منصوبة بفعل مضمر : ألزمه الله ويحا ، أى هلاكا وويلا) || طاعتك : طاعتك || مشورتك : مشورتك || 7 وألبت : (ألب عليه الناس — بتشديد اللام وتخفيفها — حرضهم عليه || 8 فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) || حزبه : حزبه الأمر : اشتد عليه أو أصابه || وشك : وشك || 9 وفيئة : وفيئته (والفيئة — بكسر الفاء — النوع من « فاء » : إنه حسن الفيئة ، أى حسن الرجعة . وبفتح الفاء المرة من « فاء » || 12 بك : بك || 13 ياحولة : حولة ، هنا ، بمعنى حيلة ، وجمعها : حول || 15 الإبانة ، الابانه || 16 الألوان : الالوان || فإذا : فاذا

لك شيء ، بمقدار طاعتك ، فضعيه في موضعه ، ولا تتجاوزى به محله . وإن التقصير عنه ، أسهل من التعدى به . وارغبي إلى ممسك عصم الإصابة في تسديدك . واتهمى ما يغلب على إرادتك ، فإنها تبتتك ، دع يسير من الشبهة ، عن مواصلة الحقيقة . واعلمى أن ما صدر عنك مثبت في صحائفك . ومخلد عليك . فاختارى منه ما حمدت صحبته ، ورجوت زلفته . فإن الأيام تجد بك في هزلك . وأنت مرتهنة بقولك وفعلك .

(٧) يا عالماً عدل عن مزاحمة المتكبسين ، ومقارعة المتصوفين ، بتثمير ما اقتبسه ، والوغل في غايات ماساوره ، حتى اتخذه الجاهل سخريا ، ورآه من ساعده الاتفاق ، وجانبه الصواب ، عادلا عن حظه ، مشغولا بما لايلزمه ، — ثابر على زلفتك ، واصطبر لعسرتك ، ولا يغرنك من كافحك بالتصغير ، فإن المكافيف لا تعرف فضل الأضواء ، والصم تجهل تغريد الأصوات .

1 لك شيء : لكن شي || طاعتك : طاعتكن || 2 ممسك : ممسك || عصم : جمع عصمة وهي ، هنا ، بمعنى السوار استعيرت كحاية لمن غضياته ومزيته الإصابة || 3 في تسديدك : في تسديدكن || إرادتك : إرادلك || فإنها تبتتك : فانها تبتتكن (وتبتتك أي تقطعك وفعلها : بت يبت بتا || 5 عنك : عنك || 6 صحائفك : صحآيفك || ومخلد : (أي لازم وثابت فعله «أخلد» بمعنى : أقام ومال ولزم || عليك : عليك || 6 زلفته : (أي منزلته . وجمع زلفة : زلف) || فإن : فان || بك في هزلك : بكن في هزلكن || مرتهنة : يقال في اللغة : ارتهن الشيء منه ، أي أخذه رهنا ؛ وارتهن بالأمر : تقيد به || 8 بقولك وفعلك : بقولكن وفعلكن || 9 المتكبسين : يقال : تكبس ، أي أدخل رأسه في قميصه . فالمتكبسون هم الذين يدسون رؤسهم في قمصانهم . ولعل هذا كله ، من عادات بعض أدعياء الزهد والحياة الروحية || 9 ساوره : انقض عليه وصارعه || 10 سخريا : مصدر سماعي لسخر ، يسخر . وهو تكليف عمل بلا أجرة ، أو التكليف بغير إرادة ، أو القهر على العمل || ورآه : وراه || 11 زلفتك : زلفتك || 12 لعسرتك : لعسرتك || يغرنك : يغرلك || كافحك : كافحلك (و « كافحك » هنا بمعنى جابهك) || المكافيف : جمع مكفوف وهو الأعمى || 13 الأضواء : الأضوآء

وليس يعلم محللك إلا من فيه جزء مما أشرق فيك : فطارقك [F. 67b] واضحة ، يقودك إليها الرأى ؛ وطرقهم وعرة ، يعتسفها بهم الأركان . والذى يلحق من التوفيق ، فلن يجانبه الحرص ، ولا يتعوده التذلل — ومحركه سواك — ، ولم يحطك ما أرادك به منه . فاصمد لما يعين عليه سعيك . وارجع فيما أتاك به من عسرك إلى ميسرة لك . فإن الإخلاص يقوى بصيرتك ، ويزيد فى معرفتك . ولا يشغلك شىء من العلم عن شىء من حظك .

(٨) يامن أطلقه غضبه من التحفظ ، وبلغ به أقاصى التغيظ ، — طأمن حشاك وسكن جأشك واتهم المجلب لك ، فإنما يحطب فى حبله ، ويسعى فى حظه . — واعلم أنك رهينة فوارطك ، وأسير جناياتك ؛ وأن كل ما صدر عنك فى سورة الغضب ، فخطه فى الخطأ أكثر من الصواب ؛ وأنك نادم عليه عند سكون غضبك وهدوء قلقك : فأطع الله — عز وجل !

1 محللك : محللك || مما : من ما (بخط جديد ، والأصل : مما) || أشرق : أشرف || فيك : فيك || فطارقك : فطارقك || 2 واضحة : واضحه || يقودك : يقودك || الرأى : الراى || 2 - 3 يعتسفها بهم : اعتسف به الطريق : قاده به فيه (أوسار)... على غير هدى || 3 الأركان : ... من الشىء ، أحد جوانبه القوية التى يستند ... إليها ؛ من الرجل : قومه وأنصاره || 4 سواك : سواك || يحطك : يحطك || ما أرادك ما ارادك || 5 سعيك : سعيك || فيما : فى ما (بخط جديد ، الأصل فيما) || أتاك : أتاك || عسرك : عسرك || 6 لك : لك || فإن : فان || يقوى بصيرتك : يقوى بصيرتك || فى معرفتك : فى معرفتك || 7 يشغلك شىء : يشغلك شى || حظك : حظك || 8 طأمن : أى طمأن || 8 حشاك : حشاك — والحشا (جمعها أحشاء) ما فى جوف البطن وما انضمت عليه الضلوع || جأشك : جاشك — والجأش ، اضطراب النفس من حزن أو خوف || المجلب : من أجلب ومعناه هنا : كسب يقال : أجلب لأهله ، أى كسب لهم . ومن معانى «أجلب» اللغوية : اختلاط أصوات القوم وتجمعهم من كل جانب للحرب || فإنما : فانما || 9 يحطب فى حبله : تعبير أدبى معناه نصره وأعانه أى أن المجلب لك إنما يسعى فى نصرة نفسه وعونها (لا فى نصرتك وعونك) || 10 فوارطك : فوارطك (: الفوارط هى سقطات اللسان : مايقوله المرء من غير روية أو تفكير) || جناياتك : جناياتك || وأنك : وانك || 12 غضبك : غضبك || وهدوء : وهدو || قلقك : قلقك

فى عصيانه ، ولا تؤثر فيه إلا ما كان خالصاً لوجهه . فحسبك أن تطيع منه ما دفع بخسك ، أونصر حقك . واستعن بالله على ما أفرط عليك منه ، كما تستعين به على إطفاء حريق ، كان أوله عن قبس استضوأت به ليلتك ، أوجذوة أنضجت بها قدرك ، فترامى الأمر فيه إلى أن زاد إحراقه ، وأعجز إطفاؤه . واعلم أن الغضب كالملح فى الطعام : ينفع ما أصاب القدر منه ، ويضر ما تجاوز ذلك . وإنَّ من أحسن ما استعرض ، حلما دفع بادرة ، وأناة [F. 68ª] كانت فورة ، وقادراً نظر بعين الله — عز وجل ! — فيما له وعليه .

(٩) يامن قبل الوديعة : تأمل ما فى ذمتك منها ، وما يجب عليك فيها . واعلم أن فرضها عليك أعظم من فرض مالك : لأنه لايسعك ، فيما ملكت ، وقايته بنفسك ، ولا التعرض للمكاره بدونه . وهذا واجب عليك فى الوديعة . — ومن حق الله فيها أن تذكى العيون فى حراستها ، ولا تسلمها إلى صاحبها إلا وهى على الحال التى دفعها إليك ، من أمن السرب ؛ وأن تقيمها مقام من فارغت عنه من المحتقرين بك ، حتى تخلص : فإن الله — عز وجل ! — يشكر لك ما حفظك فيه .

I فحسبك : فحسبك || 2 بخسك : بخسك (ودفع بخسك أى أزاح الظلم عنك ، يقال : بخسه أى ظلمه ، و «بخسه» حقه : لم يعطه له كاملا) || حقك : حقك || عليك : عليك || 3 إطفاء : اطفاء || 4 ليلتك : ليلتك || قدرك : قدرك || 5 إطفاؤه : اطفآؤه || 6 ذلك : ذلك || استعرض : أى المستعرض ؛ و «استعرض» هنا : أحب وطلب أن يظهر منه || بادرة : مايظهر من الإنسان ؛ فى ساعة الغضب ، من خطأ أو نحوه || 7 وأناة : وانآة (والأناة هى التأنى والحلم والرزانة والرفق) || فورة : الفورة من الحر أو الغضب هى شدته || فيما : فى ما (بخط جديد ، والأصل : فيما) || 9 ما فى ذمتك : ما فى ذمتك || 10 عليك : عليك || مالك || لأنه لايسعك : لانه لايسعك || 11 فيما : فى ما (بخط جديد ، والأصل : فيما) || بنفسك : بنفسك || 12 عليك : عليك || تذكى : يقال : ذكى النار ، أى أشعلها ؛ والحرب : أشعل نارها . فتذكية العيون فى حراسة الوديعة هو سهرها على حفظها ومراقبتها إياها || 13 وهى : وهى || 14 إليك : اليك || السرب : هو سيلان الماء من الوعاء || 15 بك : بك || فإن : فان || 16 لك : لك || ما حفظك : ما حفظك

(٩–١) واعلم أن الأمانة فضيلة لا تبور في الصالح والطالح ؛ وأن القلوب مجبولة على الميل إلى مستشعرها . والخائن صغير الهمة ، خلق الذمة ، قوي النكاية لنفسه ، خسيس الموقع ، قبيح المكافأة . فتمحق عائده . ولا تكثر بشيء من سعيه ، يفسد به نظام الجماعة . وتتغير صورة الإنصاف . ولله – عز وجل ! – فيه عبرة يردع بها فريقاً من عباده ، وعقوبة لا تخطيه ولا تمهله ، وإجابة تلحق المستصرخين فيه ، تقل جده وتوهن كياده .

(١٠) ياحا كما تصدر مجلس الحكومة ، ونشر علم الهيبة ، وكلم الخصمين من أبعد مراتب حاضريه ! إنك مسؤول عما تحكم به . وإن من الحق عليك أن تكون من الناس بموضع لسان الميزان : ينبيء عن رجحان الراجح ونقصان الناقص [F. 68b] ولا تعدل عنه ، فيرى بك الراجح ناقصاً ، والناقص راجحاً . واعلم أن القصاص واقع ، وهو يلحقك فيمن خفت عليه ، حتى تخرج إليه منه . – وإن من أيسر ما يلزمك للخصوم ، أن تفقه ما احتكموا إليك فيه ؛ وتتأتى لإفهامهم ما أوجبه الحق عليهم منه ؛ وتتلقى حيرة المتحير منهم : بإيناس وحشته ، وتسكين روعته ، وكف فاقتهم . – وتعتمدهم بما اعتمدك باريك به :

2 والخائن : والخائن || 3 خلق الذمة : أي فاسدها || 4 المكافأة : المكافاه || فتمحق : أي الخيانة من الخائن . والمحق هنا ذهاب البركة || عائده : عائده . والعائد (ج عوائد) هو المعروف والصلة والمنفعة || بشيء : بشيء || 7 تقل جده : أي تجعل حظه ورزقه قليلا ناقصا || 10 إنك مسؤول : انك مسؤل || عما : عن ما (بخط جديد والأصل : عما) || 11 عليك : عليك || 13 بك : بك || 14 يلحقك : يلحقك || 15 حتى : (مهملة في الأصل) || مايلزمك : مايلزمك || 16 إليك : اليك || وتأتى : (أتى للأمر : تهيأ له وأتاه من وجهه ، وتأتى له الأمر : تهيأ له وسهل) || 18 روعته : (الروعة هنا هي الفزعة) || اعتمدك باريك : اعتمدك باريك

من حسن الأناء ، وستر القبيح ، وجميل الهداية . فإنه أخف لثقلهم عليك ، يوم لا ينفعك إلا قول صادق ، أو عمل صالح .

(١١) يا من سمق محله : وزاد وزنه ، وتخلص بلسانه إلى تلبيس حجة خصمه ، وإيقاع الشبهة فى أمره ! خف الله عن ذكره فى فضله عليك ، وإحسانه إليك . فإنه لم يودعك مواهبه ، لتجعلها ذريعة إلى غبن من عاملك ، ولا لإيقاع الحيلة على من سالمك . — واعلم أن الله — عز ذكره ! — قد حصر ما غاب عن الناس منكما ، وشهد حقيقة أمركما : وكفاك به شاهداً ، لك أو عليك ! وإنه لا يُخلّصك منه قضاء الحاكم لك على خصمك ، مما ظهر له ؛ وإنما يخلصك أن يقضى لك على ما صدقته فيه . واختر لنفسك ، المرتهنة بسوالفك ، عند إمكان الاختيار . — واعلم أن من آثر الحق ، وإن كان مغلوبا ، أقرب إلى الله — تعالى ! — ممن آثر الباطل وكان غالبا : لأن المغلوب مظلوم ، مأجور ، والغالب [F. 69ª] ظالم ، موزور . وكل أمر ، وإن كثر التلبيس فيه ، فهو راجع ، بالله ، إلى حقيقته ؛ وإليه ثوابه وعقابه .

1 الأناء : الآناء (والأناء ، هنا ، هو الأناة وهى التمهل والترفق فى الأمور ، مصدر : أنى ، يأنى) || فإنه : فانه || 2 عليك : عليكك || لا ينفعك : لا ينفعكك || 3 سمق : (أى ارتفع وطال) || وتخلص بلسانه : (أى أدرك بقوة بيانه) || 4 إلى تلبيس... خصمه أى إلى تضعيفها وإدخال الشك عليها) || 4 — 5 خف ... فى فضله : (ليكن خوفك أياه بديلا لك عن ذكر فضله) || عليك ، إليك : عليكك ؛ إليكك || فانه : فانه || 5 يودعك : يودعكك || غبن : (مصدر غبن يغبن ويغبن : وهو الخداع والغلبة فى البيع والشراء ، أو النقص فى الثمن وغيره) || عاملك : عاملكك || 7 سالمك : سالمكك || وكفاك : وكفاكك || لك أو عليك : لكك وعليكك || لا يخلصك : لا يخلصكك || 9 قضاء : قضاآء || لك على خصمك : لك على خصمكك || يخلصكك : يخلصكك || لك : لكك || لنفسك : لنفسكك || 11 بسوالفك : بسوالفكك : (أى ما سلف منك هو الذى يحدد اختيار نفسك عند امكان الاختيار) || 13 لأن : لان

(١٢) يا من اعتقد سوء المكافأة لمحسن إليه أو مسيء به ! لقد اتهمت ربك فيما أحاط به ؛ وقدرت أن سعيك متجاوز للطفه ، وحولك زائد على كفايته . إن تكن بتتّ سوءا فيمن عمل جميلا ، فقد تعرضت بسخط ربك ،وجمعت بين كفرالنعمة ؛ وكفرالمعروف ، وخلاف العرف . وإن كنت بتتّه فى مسيء إليك ، فقد كان يجب عليك تقديم التضرع إلى من يكنيك فى سهوك ، ويحرس عيبك وما نأيت عنه من أمرك ، ومصانعته على مصلحتك باسقاط الغل ، وحسن التجاوز .

(١٢ — ١) واعلم أن النيات السليمة محروسة بمانع من الله — جل وعز ! — لها ، وأنها قريبة من صفوته ، وآثرة بخيرته من أولياء الله ؛ — وأن النيات المدخولة مضانة لأولياء الله ، معاركة لحربه؛ يرذل بها أصحابها ، ويرمون بصنوف من الأسواء . فتقدمهم الحمية عن حسن الإقلاع والشقوة عن فضل التبيين ، ولا يرجون وقار الله وتصديق نكيره : فهم يتسكعون ؛ ويقدرون أنهم ينتصرون . ولله —

1 سوء : سؤ || المكافأة : المكافئا || مسيىء : مسى || ربك : ربكٓ || فيما : فى ما (بخط جديد : والأصل : فيما) || 2 سعيك : سعيكٓ || وحولك : وحوللك || زائد : زآيد || 3 بتت : (أى نويت وجزمت) || سوءا : سوٓا || 4 تعرضت بسخط : (المعروف : تعرض للشيء — أى تصدى له وطلبه — لا تعرض به ، ولكن يقال : عرض به أى عابه بقول) || ربك : ربك || فى مسيء إليك : فىمسى اليك || عليك : عليك || يكنيك : يكنيلك (وهذه الكلمة هنا لا معنى لها . ولعل الصواب : يكنك ، أى يسترك) || فى سهوك : فى سهوكٓ || عيبك : عيبكٓ || 7 أمرك : امركٓ || مصلحتك : مصلحتكٓ || 9 بمانع : (مهملة فى الأصل) || 10 وآثرة : وأثرة (والآثر لغة : هو ذاكر الحديث عن غيره) || بخيرته : (الخيرة هى الاسم من قولك : اختار الله . مثلا : محمد خيرة الله من خلقه) || أولياء : أوليآء || 11 مضانة : (لعل الصواب مضاناة من : «ضانى : يضانى — أى المقاساة والمعاناة للمرض وغيره || معاركة : (مصدر : عارك : يعارك : أى قاتل) || لحربه : (لعل الصواب : لحزبه : بعد ذكر : «لأولياء الله» || 12 الأسواء : الأسوآء || فتقدمهم : فيقدمهم || الحمية : الحمية

عز وجل! — فيهم إرادة لامعدل لهم عنها وهو كفيل بمكافأة المحسن على إحسانه ، والمسيء باساءته . وإليه مآل كل نازع وشارد!

(١٣) يا عبيد الخطيئة ، وأعراض المنية! قد مضى الليل بما [F. 69b] اشتمل عليه من قبح أفعالكم ، وثبت لدى عالم سركم وجهركم ، وليس يقعدكم عن حسن الإقلاع إلا نقصان المعرفة لمن اجترأتم عليه ، وتعرضتم بسخطه . فطهروا النيات . وألفوا بين الأصوات . وواصلوا الاستغفار . وعجوا عجيج المرتهنين بشقوة الأبد . وحركوا صالح التوفيق بشدة التضرع ونهاية التذلل . ولا يغرنكم حلم الله عنكم ، فان أكثره استدراج لمن أحب أن يأخذه على أزيد مما جناه ، وأوفى مما أتاه .

(١٤) يا من يملك حوائج العالمين
ويجيب تضرع الخاضعين
ويستعرض نيات السائلين
ارحم من قعد به عن أمله سوءُ عمله
ومنعه من حظه فرط زللِه
وغلبت فتنتُه يقظتَه
واحتكمت في مهجته عادته
وآثر على ما قربه منك ما باعده عنك
إنك كريم العفو ، حسن الإجابة!

* * *

1 بمكافأة : بمكافاة || 2 والمسيء بإساءته : والمسي باساته || 2مآل : مال || 3 مضى : مضا || 6 بسخطه : (الصواب : لسخطه || 10ما : من ما (بخط جديد ؛ والأصل : ما || ما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) || أتاه : (مهملة في الأصل) || 11 يملك حوائج : يملك حوايج || 12 تضرع : (مهملة في الأصل) || 13 السائلين : السآيين || 14 سوء : سو || 18 منك ، عنك : منكك ، عنكك || 19 إنك : انكك

(١٥) هذه صحيفة كانت تقرأ مع طلوع الفجر فى « الهيكل » . ولا يطلق لأحد أن يقرأها فى غير الصلاة ، وهو جالس . فاذا بلغ : « يامن يملك حوائج العالمين » ، عج كل من فى « الهيكل » خلفه ، بمثل ما يقول ، إلى أن ينتهى إلى آخرها . ويتواهبون الضغائن . ويعانق بعضهم بعضاً . ويكثرون البكاء تلك الساعة .

2 ولا يطلق : (أى لا يسمح) || يقرأها : يقرأنها || الصلاة : الصلوة (غير واضحة تماما فى الأصل (|| 3 يملك حوائج : يمالك حوآيج || 4 الضغائن : الضغائن || 5 البكاء : البكا || تلك : تلك

II

الصحيفة المعروفة بالرحمة

(١٦) ضَجَّتْ الملائكة من خطأ المذنبين ، وجور المتسلطين ، وتكبر الموحدين ، وقنوط الممتحنين ! فنادادها الك سرها وجهرها : [F. 70a] لما آثرت أقبح مما أنكرت ! إنك مجبولة على حسن الطاعة ، خلية من العلائق الشاغلة . قد بصرت رشدك . وهديت إلى حظك . وأسكنت من الملكوت بنجوة تتقاصر عنها الفتن ، ولا ترقى إليها المحن . وعبيد الدنيا في سجون من أجسامهم ، وما يقتضون إياه مما يعدل بهم عن فوزهم . تجذبهم حواسهم إلى عصيان عقولهم . قد حُجِب عنهم ما يُفضون إليه من مُدد أعمارهم ، ومقادير أرزاقهم . فآراؤهم تكهن . وعزائمهم تطبن . متفاوتون في خلقهم وهممهم ، ورضاهم وسخطهم . ليتم ، بتسخير جملتهم ، عمارة عالمهم ، وليظهر في أحسن معارضه . — فالجماعة مطبقة فيما أهيب بها إليه . فإن عاقد الصواب ، منها ، جائر في قصده ؛ ومغلوب بما اعتوره من فساد نشوه ، وتمكن عادته ، وقوة غرمه ، واعتراض الشبهة بينه وبين ما يصلحه . — والإرادة لا تتبع إلا غالبا لها . والعادل يغفر سقطات المغلوبين ، ولا يؤاخذ بزلل المقهورين .

3 الملائكة : المليكة || 4 مالك : مالك || 5 مما : من ما (بخط جديد والأصل : مما) || إنك : انك || 6 العلائق : العلايق || رشدك : رشدك || وهديت : وهديت || حظك : حظك || 7 ولا ترقى : ولا يرقى || 8 مما : من ما (بخط جديد والأصل : مما) || 10 فآراؤهم : فارآؤهم || تكهن : (أي تقضي بما لا تعلم) || وعزائمهم : وعزآئمهم || تطبن : (أي تفتر وتهمد ، من قولهم : طبن النار : دفنها لئلا تطفأ) || 11 جملتهم : (يمكن قراءة الكلمة : جهلتهم) || 12 وليظهر : (أي عالم البشر) || 13 فيما : في ما (بخط جديد والأصل : فيما) || أهيب : يقال : أهيب الريح : أهاجها ؛ أهبه من نومه : أيقظه ، أهب للأمر : استعد له || جائر : جآئر || 16 غرمه : (دينه أو خسارته)

(١٦ ــ ا) فاجملوا ، مكان التأجج عليهم ، الرقة : وكونوا لهم كالآباء المغتفرين لزلل أطفالهم . وجددوا الشكر لمن رفعكم عليهم : فإن تمام النعمة مقرون بشكر الشاكرين عليها : ــ إن أبدانهم قد أوثقتهم بأكبال منعت قواهم من التنفيذ ؛ وفضائلهم ، عن الظهور . وأعجز بهم عما تعبدتم به وكلت قواكم له [F. 70b] فرئيسهم ، مرءوس ؛ وغنيهم ، فقير : لايصل إلى اللذة إلا بعد ألم ، ولا إلى راحة إلا بعد تعب . وليس فيهم عادل عن ربه إلا ومعه من حسن الظن به فى إقالة عثرته ، والصفح عن زلله ، فيما لايجب به عنده .

(١٦ ب) فاستغفروا لهم : واهدوهم كما يهدى المبصر منكم المكفوف منهم . فهم فقراء الخليقة ، وسكان عامة كل قرارة . أو ماترون أن متوخى العدل فيهم يقضى على الظاهر ، ولا يعلم باطنه ؟ ولعل فيه نهاية غشم الغاشم : ــ والظالم منهم يسطو ، كثيراً ، على ظالم لنفسه ولغيره : فيردع شراً عظيماً وسوءاً كبيراً . والمنفق منهم فى المآثم ، ربما أصاب بإنفاقه ما فات شائعه ، وأمسك ببذله أرماق ما فلّ ذاهبه . وليس فى حوبة الدنيا شىء يحدث مساءة إلا كان سببا لمصلحة ، ولا يتبع مصلحة إلا كانت سببا

2 كالآباء : كالآباء || 4 التنفيذ : التنفيد || وفضائلهم : وفضآيهم || 5 عما : عن ما (بخط جديد والأصل : عما)|| 6 مرءوس : مرؤس || 9 فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 11 فقراء : فقرآء || قرارة : (المستقر المنخفض من الأرض) || 13 الغاشم : (الظالم الشديد الظلم وهو أيضاً الحاطب الذى يحتطب ليلا من غير نظر ولاتفكير . وباب الاول « نصر » ، والثانى « ضرب ») || والظالم : وظالم || يسطو : يسطوا || 14 وسوءا : وسؤا || 15 فى المآثم : فى المآثم || شائعة : شائعه (و « الشائع » هنا هو السهم المشترك غير المقسوم ، أى مايخص الإنسان من مال ونحوه) || 16 أرماق : (جمع رمق : بقية الروح) || وأمسك : وامسك || مافل : (فل عقله : ذهب ثم رجع ــ وبابه : « ضرب » ــ . وفل الجيش هزمه ، وبابه « رد » المراد هنا المعنى الأول من طريق الكناية) || حوبة : (جمع حوب ومن معانيها المناسبة هنا : الحالة) || شىء : شيء || 17 مساءة : مسآة

لمساءة . ولهذا بطأت إجابة أكثر المتظلمين إجابة بعض المتظامين : وليس فى طاقتكم أن تعلموا « سر الخليقة » ومبناها ، فيتضح لكم حسن النظام ، وعدل الأحكام . فاخضعوا لمن فوقكم ، وأرقّوا عمن دونكم !

* * *

(١٧) يا أيها الإنسان الذى خاف عمله ، وعظمت خشيته لفوارطه ! أتراك تصل إلى مالم أوقفك عليه ، وآخذك بما لم تستطع دفعه ، أو يبلغ سعيك قضاء حق النعمة عليك ؟ إنك لن ترجع إلى أشفق عليك من ربك ، ولا أرحم بك من [F. 71a] خالقك وهو ، مع (ما) ابتدأك به من نعمه ، عند أحسن ظنك ، وأوفى تأميلك . وإن جسدك قد منعك من التجهيز فى صلاحك ، وشغلك بموانعه ولواحقه .

(١٧ — ا) وقد أسقط ربك عنك فى الأعياد ، بتحسين عيشك وحمية نفسك ، لتجم قواها ، وليريحها فيها من تعب المجاهدة ، وألم المغالبة . فطهر قلبك فيها من غش الحقد والذنوب ، وسريرتك من خبث الكيد ، وقدرتك من طاعة البغى . وأظهر

1 لمساءة : لمسأة || بطأت : (بطأه — بتشديد الطاء — ثبطه وعوقه وأقعده عن أمر) || 3 وأرقوا : (يقال : أرق قلبه : ألانه ، وأرق الشيء : جعله رقيقا) || 6 لفوارطه : (الفوارط ماقصر فيه المرء وضيعه أو ماقاله من غير روية ولا تفكير) || أتراك : اتراكك || أوقفك : اوقفكك (ليس فى المأثور عن كلام العرب «أوقف » إلا فى موضعين : أوقفت عن الأمر ، أى أقلعت عنه ؛ ماأوقفك هنا » ، أى شيء صيرك الى الوقوف هنا) || وآخذك : وآخذكك (وآخذ هنا ، بمعنى عاقب على الذنب) || 7 سعيك : سعيكك || قضاء : قضآء || عليك : عليكك || إنك : انكك || 8 عليك : عليكك || ربك : ربكك || بك : بكك || خالقك : خالقكك || 9 ابتدأك : ابتدآئكك || 9 ظنك : ظنكك || وأوفى تأميلك : واوفى تأميلكك || جسدك : جسدكك || منعك : منعكك || 10 فى صلاحك : فى صلاحكك || وشغلك : وشغلكك || 12 ربك عنك : ربكك عنكك (كلمة ربك ثابتة على هامش الأصل بقلم جديد مع اشارة صح) || عيشك : عيشكك || 13 نفسك : نفسكك || 14 قلبك : قلبكك || وسريرتك : وسريرتكك || 15 وقدرتك : وقدرتكك

مافى طاقتك من ترفك وزينتك . واقبل رخصة ربك فإنها هدية منه إليك . واعف كما عفا عنك . وأحسن كما أحسن إليك .

(١٧ب) وإذا انقضى عيدك فراجع فرضك . وأمسك نفسك : فإن البر ، من الناس ، يقيم العيد مقام النوم الذى يستريح به النائم من تعبه فى معاشه ، ثم يعاود ، بعد انتباهه ، سورة الاضطراب ، وتجشم الاكتساب . — إن إدلال المجتهد بعمله ، أعظم خوفاً من خطيئة المعترف بتقصيره . وليس يخاف عبيد الكريم مناقشة لهم . والرجاء لعفوه أحرى من الخوف لعقابه . والثقة به تهدم جزع المعترفين ، وخشية المفرطين .

(١٧ ج) إن الحكيم يعلم مآل كل شىء أحدثه فى حين إحداثه ، وما يكون منه إلى انقضاء مدته . والعادل لا يخترع شيئاً للإساءة به : وجوار الله عائد على من جاوره ، وفضله شائع فيمن يحويه : وليس فى جميعهم خارج عن إرادة خالقه ، [F.71 b] ولو خرج عنها لكان ذلك تقصيراً بقدرته . ولولا عصيان خلقه لما عرف عفوه — جل وعز — فيمن فطره . لطف يسرى فى غفلتهم عنه وجهلهم به ، فيحسن حراستهم ويصيب موافقتهم . وتحرز الفاعل عما يحتاج إلى دفعه ، أكثر من تحرزه عما قوى على إماطته . ولو حصل أحدكم على نفسه لحس جميع ما يقيه فى محياه :

1 طاقتك : طاقتك || ترفك وزينتك : ترفك ، زينتك || ربك : ربك || 2 إليك : اليك || عنك : عنك || إليك : اليك || 3 عندك : عندك || فرضك : فرضك || وأمسك نفسك : وأسكن نفسك || 4 البر : (ج أبرار هو الصادق ، المحسن ، المطيع . ضبطت الكلمة فى الأصل بكسر الراء) || النائم : النايم || 5 سورة الاضطراب : (أى شدته وعنفه) || 6 تجشم الاكتساب : (أى تكلفه على مشقة) || 7 خطيئة : خطية || 8 والرجاء : الرجا || 10 مآل : مآل || شىء : شى || 11 انقضاء ، انقضآء || شيئاً : شيأ || للإساءة : للاسآءة || 12 عائد : عيد || شائع ، شايع || 15 يسرى : يسرى || 17 عما : عن (بخط جديد الأصل : عما)

وأفضل الفيئات فيئة الرجل إلى ربه — عز وجل ! — . فانتقلوا ، فى هذا اليوم المبارك ، عن خوف أعمالكم إلى الثقة بغفران ذنوبكم . ولا تجعلوا ما أوسع عليكم سبباً للتضييق على من تحت أيديكم . فإن البركات منوطة باتفاق القوى والتئام الأنفس . وعجّلوا بالشكر لواهب الحياة ، ونهاية آمال الراغبين . واعلموا أن المُقلع عن معاودة الذنب من ذنوبه ، يتمحَّص عنه ماسلف من شواكله . ولو رأى الرجل منكم ما له عند ربه ، ارغب إليه فى لحوقه به ، ولعلم أن الدنيا أضيق محابسه .

***

(١٨) ياعفو الله ! ماأشرقك فى قلوب الخائفين .
وأقرك لعيون المخبتين !
أقبلت بين سائق من فضل الله — عز وجل — وحادٍ من طَوْله
فنبذت عجاجة الغيظ
ودرست مراسى الظلم
ودحضت مؤلم الوجل

1 الفيئات : الفيئآت (هى جمع فيئة — بكسر الفاء — . يقال : «إنه حسن الفيئة» || حسن الرجعة . وأما بفتح الفاء فهى تدل على المرة الواحدة للرجعة) || فيئة : فيئه || 2 المبارك : المبارك || 3 للتضيق : للتضيق (التضييق—مصدر «ضيق»— وهو جعل الشيء ضيقاً ، أو التشديد عليه . وأما «التضيق» فهو صيرورة الشيء ضيقا ، أو كينونته كذلك) || 4 والتئام : والتيام || 6 يتمحص : (ينجلى وينكشف) || شواكله : (جمع شاكلة ، والمعنى المناسب لهذه الكلمة هنا : النية . ان المصمم على ترك معاودة الذنب تنجلى أمامه ماصدر منه من نية) || 8 محابسه : (جمع «محبس» مكان الحبس ، السجن) || 9 ماأشرقك : ماأشرقك || الخائفين : الخآئفين || 10 وأقرك : واقرك || المخبتين : (هم الخاشعون لله) || 11 وحاد : (الحادى هو سائق الجمال بالغناء . الجمع : حداة) || الطول : (هو الفضل والغنى والسعة والعطاء) || 12 عجاجة الغيظ : (أى دخانه وغباره ... — وهى واحدة « العجاج ») || 13 ودرست : (أى محوت وأزلت) || مراسى : (جمع مرسى ، وهو مكان وقوف السفن إلى الساحل) || 14 ودحضت : (ضبطت بتشديد الحاء فى الأصل ولكن فى المعاجم : « دحض » و«أدحض » بمعنى : « بطل » و « أبطل ») || مؤلم : مولم

وصدقت أحسن ظن الراجى بربه والمنقطع إلى تأميله
فهنيئاً لمن استقررت داره وحللت محله ! [F. 72ª]
يامن خشعت له رقاب العز
ودلت عليه فطر البرايا
وارتفع عن تخيل المفكرين
وأوصاف المخلوقين
تقبل منا ، فى هذا العيد ، ماقدمناه له
واغسلنا عن خطايانا فيه
واستقبلنا من عصمتك وإحسانك فيه
بما جرت به عادتك عند عبيدك وفقراء خلقك
إنك قريب مجيب .
والسلام على من قبل من الله أمره
ولانت له مقادته
ورآه أرأف به من نفسه !

• • •

(١٩) كانت الفلاسفة ، الذين جمعوا بين الفلسفة والعلم والتقوى ، يقومون بها فى الأعياد ؛ ويحظرون على العباد التحسن (؟) فيها ، ويأخذون الموحدين بتحسين الزى ، وإصلاح

2 فهنيئاً : فهنيا || 9 عصمتك : عصمتك || وإحسانك : وإحسانك || 10 عادتك : عادتك || عبيدك : عبيدك || وفقراء خلقك : وفقرا خلقك || 11 إنك : انك || 13 مقادته : (مصدر « قود » وهو الخضوع والانقياد للشىء) || 14 ورآه : ورآد || 16 يقومون... فى الأعياد : (أى يتلون قياما هذه الصحيفة ، صحيفة الرحمة ، فى الأعياد) || 16–17 ويحظرون التحسن فيها : (قارن هذه الجملة بما يقوله فى آخر «الصحيفة» : « فأما أفلاطن ، فأمر أن تحظر هذه الصحيفة ... ولا تبذل إلا لمن جهد به (شأن) العبادة ») .

أحوال الفقراء ، وترطيب عيشهم ، ويتواهبون الضغائن . ومن الدليل على ذلك ، ماقاله اوميروس (هوميروس : Homère) الشاعر ، فى شعوه :

« ولْيكُن ، فى سائر أيامه ،
« فى سلامة الصدر من الغل
« والتجمُّل فى المعاش وإفاضه البر
« على مثل ما عليه الإنسان فى عيده ! »

فأما أفلاطن (أفلاطون : Platon) ، فأمر أن تُحظر هذه الصحيفة على المترفين والأحداث ، ولاتبذل إلالمن جهد به (شأن) العبادة :

1 الفقراء : الفقرآء || الضغائن : الضغآئن || 2 ذلك : ذلك || 2–3 ماقاله . فى شعره : (لم نعثر على هذه القطعة ، المذكورة هنا ، لافى «الإلياذة» ولافى «الأوديسة») || 2 اوميروس : اوميروش || 4 سائر : سآئر || 6 والتجمل : والتحمل || 9 الأحداث : (ج حدث وهو الصغير السن) || 9 ولا تبذل . . . لمن جهد فى العبادة أى جد فيها وبالغ فى أمرها . أما استعمال : « جهد به » فيراد به : امتحنه واختبره

III

الصحيفة المعروفة بالغمامة

(٢٠) يامن أمهل فطغا ، وقوى فبغى ، وساهم فعدا ، ولم ير فظنّ أنه لايُرى ! كم يتظلم منك جوارحك ، ويشتكى قبيحاك مشاعرك ، [F. 72b] وتمادى فى خطلك ، وتنقاد لزللك ! قد جعلت ما أهدى إليك ذريعة لما حظر عليك . أطاعت السماوات وعصيت . وخشعت الجبال ونأيت . يضعف عملك ، ويقوى أملك . ويقرب أجلك ، ويبعد وجلك . تستغشُّ الناصح لك ، المائل إليك ، وتستقبح الخاطب عليك . وتنفر من القريب منك . وتستبطن النازح عنك . قد أنساك سكر الشهوة عائد التجربة ، وغلبة الهوى ، ثمرة الموعظة . وتعمدت تلك المحبوبات مشتملة على المكاره ، فأوردتك ولم تصدرك . — أو ما علمت أن أقبح ما فى الصحة طاعة المآثم ؟ وأوبأ ما للقدرة احتقاب المظالم ؟

3 فبغى : فبغا || وساهم : (ساهمه : غالبه فى رمى السهام ؛ « ساهمه فى الأمر » : شاركه فيه) || 5 يتظلم : (اقرأ : تتظلم) || منك : منكك || جوارحك : جوارحكك || ويشتكى : (اقرأ : وتشتكى) || 3 – 4 قبيحاك مشاعرك : قبحكك مشاعركك || فى خطلك : فى خطلكك || 4 لزللك : لزللكك || 5 ما أهدى إليك : ماأهدى اليكك || ذريعة : دريعة || عليك : عليكك || 5 السماوات : السموات || 6 عملك : عملكك || أملك : املكك || أجلك : اجلكك || وجلك : وجلكك || 7 لك : لكك || المائل إليك : المآئل اليكك || الخاطب : (أى الطالب) || 8 عليك : عليكك || منك : منكك || وتستبطن النازح عنك (عنكك) : (تتقرب من النازح أو تقربه اليك) || 10 عائد : عائد || 11 –12 فأوردتك ولم تصدرك : فاوردتكك ولم تصدركك (أى أحضرتك اليها ولم ترجع بك عنها) || 11 المآثم : المأثم || 13 احتقاب المظالم : (ارتكاب الظلم)

(٢١) يا ساكن الدنيا ! عَرَّسْتَ بمطيتك المحبوبة فى طريق السيول ، ومحل ذات السموم . إناك لا تطعم بها اللذة إلا بعد مقارعة ألم ، ولا تنفاك فيها من عقيب ، لما سرك اختياره ، إلا تَوَدُّ أنك فديته بأعظم فدية منه . أين من ظنّ أنه بنجوة من غوائلها ، ونأى عن لؤم بسطها مسالمته ، حتى استرسل إليها ، وشغلته عن حظه فى دار البقاء ، بالمنح الرائقة ، والصور المونقة ، — عن مجاهدة مادهمه ، ومكافحة ماحزبه ، حتى لقى الله — عز وجل ! — ناسيا لعهده ، مستهيناً بمقامه ، خائب السعى . محجوج الإيثار ، لم ينفعه ما أُعذر به إليه من طول الأمل وبسطة العمل ، [F. 73a] واستقامة الأحوال وجُمام الأموال؟

(٢٢) إناك مؤتمن فيما خُوِّلت ، وعليك ، فيه ، وضعه فى ذوى الحاجات إليه . فإن عدلت عن هذا إلى الاستئثار به ، فارقت طاعة مخولك ، وأنصبت حفظة ذكره ومطايا شكره ، ومنعت عائداً من مستحقه ، وأفسدت نفساك وشملك بما احتجبت به منه ، واشتملت على ما لايثبت عليك ، ولاتثبت له . — إن أفضل ماملكته مايقيم بمقامك

1 عرست : (التعريس نزول القوم فى السفر من آخر الليل ، يقعون فيه وقعة للاستراحة ثم يرتحلون) || بمطيتك : بمطيتك (والمراد بالمطية هنا جسم الإنسان حيث هو « مركبة » للروح فى الفلسفة الأفلاطونية والرواقية) || 2 السموم : (بضم السين : مصدر « سم ، يسم » إحراق الريح الحارة : وبفتح السين : الريح الحارة المحرقة ، وجمعها : سمائم) || إناك : إنك || 3 تنفك : تنفكك || عقيب : (العقيب هو الذى يأتى بعد الآخر ويتلوه) || سرك : سرك أنك : أنك || 4 بنجوة من غوائلها : بنجوه من غوآئلها (أى سالم وبعيد من مصائب الدنيا) || 5 لؤم : لوم || 6 البقاء : البقآء || الرائقة : الرآئقة || 7 ماحزبه : (ما اشتد وصعب عليه) || 8 خائب : خآئب || محجوج الإيثار : (ذو إيثار محجوج : هو حجة عليه ، لا له) || 8 ما أعذر به إليه : (أى ما قدم إليه بكثرة وأعطى بكثرة) || 10 وجمام : (بضم الجيم : ملء الإناء : وبالكسر : الراحة . والأول ، هو أنسب هنا) || 11 إناك : انك || وعليك : وعليك || فى ذوى : فى ذوى || 12 الاستئثار : الاستيثار || 13 مخولك : مخولك || عائدا : عآئدا (والعائد هو المعروف والصلة والعطية والربح والمنفعة) || 14 نفساك : نفسك || وشملك : وشملك || 15 عليك : عليك || بمقامك : بمقامك

ويرحل برحيلك . وأعظم الأغنياء خطراً ، من جاد على من دونه بما فضل عن حاجته . وأقل ما في خدمة المال ، قساوة قلبك ، وقلة راحتك ، وفرط تواضعك ، وكظم كثير مما تتطلع إليه نفسك ؟

(٢٢–ا) وله (أي للمال) خُدْعة إن فطنت لها خرجت من جملة غوائلها : وهي اعتقادك أن جميع مطلوباتك قائمة في قدرتك ، ما كان المال عندك ، وأنك لو فضضته في ذوي الحاجات إليه ، لما كففت فاقتهم ، ودخلت في جملتهم . — ولو كان اختيار المالك مسلَّطاً على ما اكتنفه ، لكل ما أخلد إليه ، من هذا التوهم ، توانياً في أمره . ولكن سعيه مقرون بالإنفاق ، التابع لحركة جملة العالم ، التي تخدم ما هو أوفى منفعةً منه ، وتشتمل كثيراً على بث المكاره ، وإصابة من جنح عنها ولم يسلك في طرق استيجابها ؛ لأن الحكمة فيما جرى هذا المجرى : زجراً للنفوس عن السكون إلى شيء من هذا العالم ، [F.73 b] الذي هو طريق إلى غيره ، ليكون أفضل ما عاناه الإنسان فيه الصبر عما قادت العادة إليه ، وأن يرى من صحب الحياة على السبيل التي عليها من حد سفره ؛ وكانت جملة فكره فيما ينزع إليه .

(٢٣) يا هذا ! إنك تمنح مطلوباتك الذميمة مع سوء صحبتها لك ، وتصرُّم مددها عنك ، وعظم أخطارها بك ، — ما يزيد على ما تعبدت به

1 برحيلك : برحيلكك || الأغنياء : الاغنيا || 2 قلبك : قلبكك || راحتك : راحتكك || 3 تواضعك : تواضعكك || مما : من ما (بخط جديد والأصل : مما) || تتطلع : يتطلع || نفسك : نفسكك || 5 غوائلها : غوايلها || اعتقادك : اعتقادكك || مطلوباتك : مطلوباتكك || قائمة : قايمة || قدرتك : قدرتكك || 6 عندك : عندكك || وأنك : وإنكك || 7 المالك : المالك || 11 يسلك : يسلكك || استيجابها : (مصدر «استوجب » وهو الاستحقاق والاستلزام والمعنى الثاني هو المناسب هنا) || 12 لأن : لان || فيما : في ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 13 شيء : شيى || 14 عما : عن ما (بخط جديد والأصل : عما) || 15 من حد سفره : (من منتهى سفره) || 17 إنك : انكك || مطلوباتك : مطلوباتكك || سوء : سو || لك : لكك || 18 عنك : عنكك || بك : بكك

لخالقك . وكان ثمنا لزلفتك أنك تصبر عن الشهوات فى جمع المال ، وعلى المذلة ، فى الخدمة للسلطان ، وعلى الخجل ، فى طاعة الهوى . ولست تساور شيئاً ، يقطع مابينك وبين ربك ، إلا كان أثقل محملا من فرصته عليك . — أما تستحى أن تكون طاعة البهائم لمصرفها أحسن من طاعتك لمن فضلك عليها ، ورفعك عنها ؟ و(أن تكون) قناعتها ، بما دعت إليه حاجتها ، أكثر من قناعتك ؟ إن الفضل الذى أعطيته ، فى قوّة تمييزك عليها ، إنما هو لتقوى على سياسة نفسك وغيرك ، و (لـ) تُعين فضيلتك على رذيلتك . فعكست ماحثثت به ، حتى جازيت به حسنك عن قبيحك ، وغلّبت بغية حسك على طلبة رأيك وعقلك .

* * *

(٢٤) إنه لا يقبل على الشريعة إلا المؤتمر لها ، والمتمسك بمأخذها . فأما من أطاعها بقوله وتأسفه ، وخالفها بفعله ومسلكه : — فمكذب لها ، بعيد من فوزها . فاحرص أن يطابق علمك [F. 74ª] بها عملك ، وإرادتك ، تصرفاتك — واعلم أن ما زاد فى آخرتك

1 لخالقك || لخالقك || لزلفتك : ازلفتك || انك : انك || 4 الهوى : الهوى || شيئا : شيأ || ما بينك : مابينك || ربك : ربك || فرصة : (الفرصة بفتح الفاء وسكون الراء — داء يصيب فقار الظهر ويؤدى إلى الحدب) || 4 عليك : عليك || البهائم : البهائم || 5 طاعتك : طاعتك || فضلك : فضلك || ورفعك : ورفعك || قناعتك : قناعتك || 7 تمييزك : تمييزك || 8 نفسك : نفسك || وغيرك : وغيرك || فضيلتك : فضيلتك || رذيلتك : رذيلتك || حسنك : حسنك || 8 قبيحك : قبيحك || بغية : (البغية — بضم الباء وكسرها — المطلوب والمبتغى) || حسك : حسك || طلبة : (بكسر الطاء : المطلوب والمراد ؛ وبضمها : السفرة البعيدة) || رأيك : رأيك || وعقلك : وعقلك || 10 المؤتمر لها : (أى الممتثل لأمرها) || والمتمسك : والمتمسك || 11 أطاعها ... وتأسفه : (الإطاعة بالتأسف استعملت هنا فى مقابلة « المخالفة بالمسلك » فيكون معناها على مايبدو : الإطاعة الصادرة عن كره وضرورة . ومثل هذا التعبير : « أطاعها بتأسفه » ، غير مألوف فى العربية) || 12 علمك : علمك || عملك || 14 وإرادتك : وإرادتك || تصرفك : تصرفك || آخرتك : آخرتك

بنقصان دنياك ، أجدى عليك فيما زاد فى دنياك بنقصان آخرتك . — إن تسويفك بالتوبة ، مطلٌ لربك فى حقوقه عليك ، واغترار بإملائه لك ، وثقة بما لا يؤمن من تصرف أيامك . وإن اعتمادك على غفرانه لك ما اجترحته طوعاً ، ولم يجمح بك فيه ضرورة حالت بينك وبين اختيارك ، — لخديعة لنفسك . وإن إصرارك على مانُهيت عنه ، يمقتك إلى مالك سرِّك وجهرك :

(٢٥) إنك لا تخالف من أحببته فيما قاد إلى مصلحتك ، وتفرَّدت دونه بعوده عليك . وإن أسوأ الناس حالا من خاف العدل عليه ، وخَسِر ما لا يرتجعه من زمانه ، وكانت حياته عليه لا له . وأخسرهم صفقة من حُرِم حسن الاستعداد ، حتى انختم أجله بشر عمله . — إن بارئك أرأف بك من أن يعذبك على ما عجزت عن دفعه ، وأعدل عليك من أن يغفر لك ما أطقت صبراً عنه . وليس يجيبك فيما سخطه إلا من سخِط عليك ، ولا يمنعك إياه إلا من رأفة بك؛ فاستعنه على مصلحتك بتبديل نيتك ، وتحسين طويتك . وأقم الشهوة مقام الجَرَب ، الذى لا يقوم لذة حكِّه بفرط إصراره . وليكن الغضب ، عندك ، بمنزلة الكلب الذى لا يفى حراسته بجناية سورته، وفوارط قسوته . [F. 74b]

* * *

1 دنياك : دنياك || عليك : عليك || فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما = فى دنياك : فى دنياك || تسويفك : تسويفك || مطل : (مصدر «معال» وهو التسويف) || لربك : لربك || 2 عليك : عليك || بإملائه لك : بإملائه لك || أيامك : ايامك || اعتمادك : اعتمادك || لك : لك || 4 ولم يجمح ... ضرورة : (أى لم تكن الضرورة بمثابة القوة المتمردة التى تحول دون حسن الاختيار) || 7 فيما : فى ما (بخط جديد) || إلى مصلحتك : إلى مصلحتك || 10 الاستعداد : (فى المتن : الاعتداد . وعلى الهامش بخط الأصل : الاستعداد ، مع اشارة : صح) || بارئك ، بارئك || بك : بك || 11 يعذبك : يعذبك || عليك : عليك || 12 لك : لك || يجيبك : يجيبك || فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) || سخطه : (أى كرهه) || 13 عليك : عليك || ولا يمنعك : ولا يمنعك || بك : بك || على مصلحتك : على مصلحتك || 14 نيتك : نيتك || طويتك : طويتك || 15 عندك : عندك

(١٦) إنك مركب من أخلاط متفاوتة ، وقوى متباينة ، وكل واحد منها يجذبك إلى حيِّزه ، ويدعوك إلى مخالفة ماطُبعت عليه ، وأهب بك إليه . وإن أطعت شيئاً منها ، على إنفراده ، أخرجك عن إنسانيتك ، وباعدك من حقِّك ، وإن عصيته واستعنت عليه بسالف التجارب ، وخفى المواعظ ، وخلوص النية ، وشدة الابتهال فى حسن الإخلاص ، — أنجح سعيك ، وفاز قدحك ، وصلحت لطاعة ربك .— ومن أحمد الأشياء لك وأكفها لنوازعك ، أن تتأمل مافى هذا العالم من قصر مدة المتعة ، بما راق الأعين واستشرفت إليه النفوس ، وما فى باطن ما استهواها من إفساد ظاهره ، وسوء التسلط على ملابسه والكافل له . فإنك ترى مالا يليق بالعاقل مقام عليه ، ولا يصدر له سبيل ، من فرّق الموت بينك وبينه ، بلسان الاعتبار والتمثيل . هل بقى عليه ، مما استهواك به من نهاية ، شيء يسكن لهفك ، ويردع أسفك ؟ فإنك تجد أيدى البلى قد تساهمت نضرة ملبسه ، فطمست أعلامه ، ودرست محاسنه ، وكرهت رائحته ، فصار مرتعاً لأضعف ما يرى من هوامِّ الأرض . وترى ، بعين التوهم ، نفسه مشغولة عنك بطول المساءلة ، وهيبة المعاينة ، وعدل المجازاة : قد قَصُر هزلُه فى الدنيا بجدِّه فى الآخرة ، وحبس عنه [F. 75ª] ضغائن محياه ماكان يرجو سبقه إليه من روح الإقالة فى سعادة ؛

1 أنك : انك || أخلاط : (جمع خلط . وفى عرف الأقدمين « أخلاط الجسد » هى الدم والبلغم والسوداء والصفراء) || 2 يجذبك : يجذبك || ويدعوك : ويدعوك || 3 وأهب : (يقال : أهب للأمر ، أى استعد له) || بك : بك || شيئا : شيا || أخرجك : خرجك || إنسانيتك : انسانيتك || 4 وباعدك : وباعدك || حقك : حقك || سعيك : سعيك || 6 قدحك : قدحك (والقدح — بكسر القاف وسكون الدال — هو السهم قبل أن يجعل فيه نصل ويلزق عليه الريش ؛ وهو سهم القمار) || ربك : ربك || 7 الأشياء : الاشياء || لك : لك || لنوازعك : لنوازعك || 9 وسوء : وسو || فإنك : فانك || 11 بينك : بينك || 12 مما استهواك : من ما استهواك || شيء : شى || لهفك : لهفك || 13 أسفك : اسفك || فإنك : فانك || أيدى : ايدى || ملبسه : (الملبس هنا بمعنى الجسم وهو « ملبس النفس كما هو مركبها ») || 14 رائحته : رآئحته || 16 عنك : عنا || 16 المساءلة : المسألة || 17 فى الآخرة : فى الآخره || 18 ضغائن : ضغاين || محياه : محياه

ورأى ما أسلفه بأيقظ من طرفه ، وأذكى من حسه .

(٢٧) إن خوفك من ربك أسرع المطايا اليه ، وتهاونك بذنبك ، أبطؤهاعنه : فاخترمنها أجداهما عليك ، وأحسنهما أثرا فيك . وزود (؟) من الدنيا بما يكف فاقتك . ولا تهالك منها فيما لعل مدتك تقصر عن الحاجة . اليه فإن عوزك فيما يجزل ثوابك ، ومافضل منها عنك ، يطيل حسابك . وإياك وطاعة الخواطر ، وعصيان الزواجر : فإنهما يقفان بك على أوفى منازل الندم . واجعل لربك نصيباً من مناجاتك ، وإن قلت مدته : فإن أجرك يتضاعف به ، وهمتك تزيد معه . وبادر بإنابتك ، وسوف بمعصيتك : تستغزر رأفة ربك ، وتستدع عفوه عنك — واعلم أنك ، وإن طال شرودك عن الله — جل ثناؤه ! — مردود إليه ، ومحاسب لديه . فارحم نفسك مما نبأك عنه ، وباعدك منه . ولا يغررك ماتوتره الدنيا من تتميمها لنقصك ، وصلاحها بفسادك : فإنه لها أنفع منه لك .

* * *

(٢٨) إن راية الله ، فى الدنيا ، بأيدى أقوام رثة أحوالهم ، قصيرةٍ آمالهم . خرسٌ عما باعدهم منه ، وشُغُلٌ بهم عنه . فتفيأوا

2 خوفك : خوفكك || ربك : ربكك || 2–3 وتهاونك بذنبك وتهاونكك بذنبكك || 2 أبطؤها : ابطاؤها || عليك : عليكك || 3 فيك : فيكك || وتزود : (غير واضحة فى الأصل : وتستر (؟) ؛ وتسير (؟)) || 4 فاقتك : فاقتكك || ولا تهالك : ولا بتهالك || فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 5 فإن عوزك : فان عوزكك || فيما : فى (بخط جديد والأصل : فيما) || ثوابك : ثوابكك || 6 عنك : عنكك || حسابك : حسابكك || وإياك : وإياكك || 7 بك : بكك || 8 لربك : اربكك || مناجاتك : مناجتكك || 8 فإن أجرك : فان اجركك || وهمتك : وهمتكك || 9 بإنابتك : بانابتكك || بمعصيتك : بمعصيتاك || 10 ربك : ربلكك || وتستدع : وتستدعى || عنك : عنكك || أنك : أنكك || 11 شرودك : شرودكك || ثناؤه : ثناآوه || 12 نفسك : نفسكك || نبأك : نباكك وباعدك : وباعدكك || ولا يغررك : ولايغرركك || توتره : (يقال : وتره حقه : نقصه ؛ وأوتر بين الأشياء : تابعها وترك بين كل اثنين منها فترة قليلة) || لنقصك : لنقصكك || بفسادك : بفسادكك || فإنه : فانه || لك : لكك || 15 بأيدى : بايدى || خرس : (وخرس جمع أخرس)

بظلها ، وكانوا أهلها . فقدوا الآخرة وجدتها بصددها ، وجوار الله عندها . — وإن أولياء الله لايألمون الشماتة ، ولايقوى فيهم الأمل ، ولا يؤثرون اتصال العادة ، ولا ملابسة الثروة ، [F. 75b] قد جانبوا الاحتكار ، واستثقلوا الادخار ، وحرقوا ماوصلوا اليه فى ملكوت السماوات ، حيث يحفظه من أودعه ، ويحضرهم إياه ، فى أوان حاجتهم إليه ، زائد العدة ، متضاعف القدر .

* * *

(٢٩) يامن ملك السرائر
ودلت عليه البصائر !
إرحم من عجز عن نفسه
وحار فى أمره
واشتبه عليه تلخيص كثير مما قربه منك
ومما باعده عنك .
واكتنفه جماح خاطره
وسوء تخيُّله
وزلل فكره
وتعدّى إيثاره .
وأعِنْهُ على ماقاومه بما أسخطك .
وحبِّب — الله ! — جوارك المبرور (إليه)

1 وجدتها : (الجدة — بكسر الجيم — الغنى ، الترف ، المقدرة) || بصددها : (أى قبالها وتجاهها) || 3 يؤثرون : يوثرون || 5 السماوات : السموات || 6 زائد : زآئد || 7 السرائر : السرآئر || البصائر : البصآئر || 12 تلخيص : (= توضيح وتبيين) || منك : منكك || مما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) || 13 ومما : ومن ما (بخط جديد والأصل .. وما) || عنك : عنكك || 15 وسوء : وسو || 17 أسخطك : اسخطكك || 18 جوارك : جواركك

وخيرك المأثور (للبيه)

واكشف عنه غطاء طرفه ، ورين قلبه ،

3 حتى يرى ما فى طاعتك

من الروح والمتعة ، والسداد والرفعة :

إنك ذو فضلٍ على العالمين !

* * *

6 تمت الصحيفة المعروفة بالغمامة :

1 وخيرك : وخيركك || 2 غطاء : غطآء || ورين : (الرين هو الطبع والدنس) || 3 يرى : يرى || ما فى طاعتك : ما فى طاعتكك || 5 إنك : انكك || 6 بالغمامة : بالغمآمة

IV

الصحيفة الصفراء وهى سبعة أسفار

السفر الأول : فى مخاطبة النفس

(٣٠) بجود الله ظهرت معلولاته ، وبحلمه شرد عنه من لم يعجزه . ـــ يا أيتها النفس العادلةُ عن حظها ، والحائرة فى قصدها ، والتى شُغلت بجماحها عن صلاحها ! أما تستحيين من ضيق محبسك ، الطامس لفضائلك ، والمانع لعوارفك ؟ وانخفاضك عن منازل الرفعة ، وابتذالك بعد تكامل المتعة ؟ وعزوب ما كان ميسراً لك وبك ؟ أحصَلْتِ على تعديل الإحساس ؛ [F. 57 b] وطاعة الأنفاس وتسلق المقاييس ، والنزوح إلى الظنون ، وعدم اليقين ، وخدمة الشهوات ، وملابسة الحيرة ؟

(٣١) فليتك ، إذ رضيت بخدمة من دونك ، وإحراز فضيلة العمل على جلالة الاستعمال ، ـــ آثرت من الأعمال أحسنها ، ومن المهن أفضلها ! لكنك رأيت إساءة الحسن الذى كان فى مستقرك ، فظننت أنه ، بكماله ، خالص لك ، فنسيت فضيلتك عندها ، وجلمت خدمتك لها . ولو كنت ، إذ وقمت على خطأك ، وتبينت قبح

2 الصفراء : الصفرآء || 3 السفر الأول : الاول || 5 والحائرة : والحآئرة || 6 تستحيين : تستحيى || محبسك : محبسك (المحبس هو الجسم الذى هو سجن النفس الناطقة) || لفضائلك : لفضآئلك || لعوارفك : لعوارفك (والعوارف جمع عارفة وهى المعروف والعطية) || 7 وانخفاضك : وانخفاضك || وابتذالك : وابتذالك || 7 لك وبك : لك وبك || فليتك : فليتك || 12 دونك : دونك || 14 لكنك لكنك || إساءة : اساة || فى مستقرك : فى مستقرك || 14 لك : لك || فضيلتك : فضيلتك || وجلمت : (أى قطعت) || خدمتك : خدمتك || خطأك : خطاك

غلطك أنبتّ ، — لهان خروجك . لكنك تشاغلت بتحديد مخالب كلبك ، وتثقيف وثبة نمرك ، وزكنت إلى تهذيب ما حسن نظامه ، وقبح ما انتظم منه . فاسترقتك (الدنيا) بزيوفها حتى قويت بك الشرة ، وعظمت المضرة .

(٣٢) إنك ، بمقامك هذا ، شبيه بعبد ملك كان فى حاضرته ، تجرى أحكامه عليه وهو فى سائر نواحيه . فآد (؟) بكلّه ، مينْ بين من حضره ، عن حُسن الهيئة التى تليق بمشاهدته . فطرده (الملك) من قربه ، واستخدمه فى بعض قواصيه . فانتقل (هذا العبد) من التأمّر إلى الائتمار ، ومن الفعل إلى الانفعال . وشاهد فيما أفضى به «الحسن» إليه ، عما يفضل عنها سعيه . فركن ، بتخافه ، اليها وإلى راحة خُساسة الخدمة ، والتجوز فى الهيئة . وكان أحب الأشياء إليه طول مقامه فيما أحرز له الترفه . ونسى بجهله ، عجز «مركبه» عن طول الإقامة ، وأن حركاته محصاة ، وذنوبه ، مجموعة ، وأن الملك يحطه ، [F. 76b] بتقصيره عما وكله به من خسيس أمره ، إلى منزلة دون منزلة ، وحبس أضيق من حبسه .

(٣٣) ياليت شعرى ! ما تقولين للملك ، وهو مجدٌ فى مساقك ومتشبثٌ بك ؟ ورذائلك تمانعه عليك ، ومطالبتها بانخفاضك ، أقوى من مطالبته بارتفاعك . وكيف حالك فى خوض اللجج ، وشعث

1 غلطك : غاطلك || خروجك : خروجك || لكنك : لكنكك || بتحديد : (أى شحذه) || كلبك : كلبكك || وزكنت : (أى لجأت وخالط) || 3 فاسترقتك : فاسترقتكك || بك : باكك || الشرة : (أى الشر والطيش) || 5 إنك بمقامك : إنكك بمقامكك || ملك : ملكك || حاضرته : حاضريه (والحاضرة هى المدينة الكبيرة || سائر : صائر || فآد : (غير واضحة فى الأصل . وآد ، يؤود = ثقل) || 6 بكله : أى بضعفه وتعبه) || 9 الائتمار : الإيتمار || فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) || عما : عن ما (بخط جديد والأصل : عما) || 11 خساسة : (بضم الخاء : القليل من المال) || الأشياء : الاشياء || 12 مركبه : (جسمه) || عما : عن ما (بخط جديد والأصل عما) || 13 للملك : الملك || 16 مساقك : مساقكك || بك : بكك || ورذائلك : ورذائلكك || عليك : عليكك || 17 بانخفاضك : بانخفاضكك || بارتفاعك : بارتفاعككB || حالك : حالكك

المسير ؟ وهل ترتفعين عن هذا «الهيكل» ، الكثير الأدناس والأوباش ، بشيء قدمته ، أو بحطّك شرف «المركّب» بلحوم البهائم ، والتشبه في مناكحها وسطواتها ، وما آثرته من ترك مجاهدته إلى هتاكها ؟ وعندها يقع اليأس من خلاصك . انتبهي من سنتك . وآثري رضاء محركك ، بغليل صدر ما استمتع بوروده من انصاف إلياك : واعلمي أنه لايشقى بتفريطهم سواك ، ولا يطالب به غيرك . وقد أعذر إليك من أنذرك وأعانك على الخلاص من حذرك . — ولكل نبأ مستقر (؟) وأوبة (؟) . وإلى مالك السرائر ، رجوع كل شارد . وعلى العاملين بما عليه الحسنى (؟) أعظم الرحمة وحسن المجازاة !

1 الهيكل : (= الجسم (|| 2 بحطك : بحطك || المركب : (= الإنسان من حيث هو مركب من جسم وروح) || البهائم : البهائم || 3 ترك : تركك || 4 خلاصك : خلاصك || سنتك : ستتك (والسنة — بكسر السين — النعاس الذي يتقدم النوم) || رضاء محركك : رضاً محركك || 5 إليك : اليك || سواك : سواكث || 6 غيرك : غيرك || إليك : اليك || أنذرك : انذرك || 7 وأعانك : واعانك || حذرك : حذرك || — 7 ولكل ... أوبة : (لعل تركيب الجملة : « ولكل نبأ مستقر وأوبة » وهي تشير إلى الآية القرآنية : « لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون » سورة الانعام ٦-٦٧) || 8 مالك السرائر : مالك السرآئر

V

السفر الثانى : فى مخاطبة المركب

(٣٤) ياعبد خاطره ، وتابع أمله ؛ ورهينة حسه ، والمستخدم بلذّته والمؤتمر بغضبه ، والملبس على سوء دخائله ! عصيت أكرم شطريك ، وأطعت أخس قسميك ، حتّى سلك بك المسالك الوعرة ، وهرول فى المشاهد المزرية ؛ وملك أفضلك سوء طاعتك له ؛ فاستخدمه فى رذائلك [F. 77a] الموبقة ، وحشمته به مذاهبك الموحشة . وحصلت على التكاثر والتفاخر والتغالب ؛ فجمعت مالا تأكل ، وبنيت مالا تسكن ، وتأمّرت على مالا تضبط ؛ فليتك ، إذ عصاك مطلوبك المردى لك ، عزفْت عنه ، ووكلت اهتمامك بما نُدبت إليه ، وحُضِّضت عليه ! لكنك تتبعت ، بشرهك وقبيح فعلك ومخالفة أوامرك وزواجرك ، « الفانى » وأضربت عن « الباقى » . وطابت ما يقبح صرفه ، وتسوء صحبته ؛ وتركت ما يحسن ذكرك ، ويحطّ وزرك ، ويُجلّ قدرك ؛ سبحان الله ! ما أبين عدولك وأسوأ مقيلك ؛

2 المركب : (= الانسان ، المركب من جسم وروح) || 4 سوء : سو || دخائله : دخايله || عصيت : اعصيت || شطريك : شطريك || قسميك : قسميك || 5 سلك بك : سلك بك || المسالك : المسالك || 6 وملك أفضلك : وملك افضلك || سوء : سو || طاعتك : طاعتك || فى رزائلك : فى رذائلك || 7 وحشمته : (أى أخجلته وأغضبته) || مذاهبك : مذاهبك || 10 فليتك : فليتك || 9 مطلوبك : مطلوبك || لك : لك || 11 اهتمامك : اهتمامك || لكنك : لكنك || 12 بشرهك : بشرهك || فعلك : فعلك || أوامرك : اوامرك || وزواجرك : وزواجرك || الفانى : الفانى || الباقى : الباقى || 13 وتسوء : وتسو || ذكرك : ذكرك || وزرك : وزرك || 14 قدرك : قدرك || عدولك : عدولك || 14 وأسوأ : واسو || مقيلك : مقيلك

(٣٥) إنك شبيه برجل ضعُف بصرُه فساء استعراضه ، ونقص لمسه واختل يساره ، فأخل بالمطلوبات داؤه وظن بها ما قد نزل به ، فهو يعتقد التمام فى ذوى النقصان ، والنقص ذوى التمام ، فاتفق له ، من ذوى الديانات ، من يصدق قوله ، ويصوِّب فعله ، فعين باجتماعهم ، على ما تخيله ؛ وآثرهم على من صحت جوارحه وسلمت بصائره ، ممن ينكشف لهم عورته ، ويشرف بهم على نقصه ، وهو مقيم على عاجل فرحه ، وآجل ترحه . وفى غده بيان أمره ، وصحو سكره . وإلى ذى العزة ، مآل من عنده عنه !

1 انك : اتكك || فساء : فسآء || 2 فأخل : فيخل (مهملة فى الأصل) || بالمطلوبات : المطلوبات || 2 داؤه : دآءه || 3 فى ذوى : فى ذرى || 5 وآثرهم : وأثرهم || بصائره : بصآئره || 8 مآل : مآل

VI

السفر الثالث : فى مخاطبة الملك

(٣٦) يا أيها المتملّك الحقير ، على المكان الصغير ، فى الزمان القصير ! أنكبتَ الملائكة من رحمتك، وتُحرِّزتهم بجرائمك. وساورت ما فيه أكثر الفضل عنك : إنك لا تملك سريرته ومثواه ومنقلبه ؛ ولا تصل إلى ما قصر عدلك عنه : [F. 77b] ولا تقوِّم أحدا إلا بعد تقويم نفسك قواك ، وتغليب أشرفها على أرذلها ، وإعطائها من زمانك ، على حسب مقاديرها فى الغنى عنك ، وتيقنك أن نقصانك زيادةُ ملكك ، وفقرك وفور مالك :

(٣٧) ياويحك عليك وعلى رأيك المُطْرِى لأمرك، والمُذْكِى لنوازع صدرك ، ومُساجلتك من هو أكثر مملكة منك ! فإيثار الازدياد ينقصك ؛ والرغبة فى قوة المنعة تخبطك . إن عظيم ما ملكته صغيرٌ فى جنب ما ارتهنك به ؛ وكثير ما جمعته ، قليلٌ فيما لحقك من تبعته : فارحم نفسك فيما تظن أنه لها ، وهو فى الحقيقة عليها :

2 الملك : الملك || 3 المتلك : المتملك || 4 أنكبت . . : (أى جعلت الملائكة يعرضون عن رحمتك || الملائكة : الملئكة || رحمتك : وحمتك || بجرائمك : بجرآئمك || وساورت : (ساور : انقض ، وثب) || 5 عنك : منك || إنك لا تملك : انك لا تملكك || 6 عدلك : عدلك || 7 نفسك قواك : نفسك قواك || 8 واعطائها : واعطآئها || زمانك : زمانك || عنك : عنك || وتيقنك : وتيقنك || نقصانك : نقصانك || 9 ملك : ملكك || وفقرك : وفقرك || مالك : مالك || 10 ياويحك عليك : ياويحك عليك || رأيك : رأيك || المطرى : المطرى لأمرك || والمذكى : والمذكى || 11 صدرك : صدرك || ومساجلتك : ومساجلتك || منك : منك || 12 ينقصك : ينقصك || تخبطك : تخبطك || 13 ارتهنك : ارتهنتك || فيما لحقك : فى ما لحقك || 14 نفسك : نفسك || فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما)

ولا تزد هيبتَكَ كثرةُ جموعك : فليس فيهم من يدفع أجلك ، ولا ينقص وجلك ، يوم غَلَبة غيرك على أمرك ، وفرحه بما شغلك ، وانصراف الرغبة والرهبة عنك إلى من تصدّتا لتحصيله فى الحالة التى أنت بها .

(٣٨) ليت شعرى ! كيف طاعتك لشيطانك الغوىّ ، الذى أراك فضلك على أهل مملكتك ، وأخاف أهل البصائر منك ، فامتنعوا من صدقك عن نفسك ، وما يُحسّنونه عليك من ربك ؟ وحسّنَ لك الإضراب عن تغيير ما شرعه من كان قبلك ، من غليظ الجور وقبيح الفعل . ونصب لك أتباعاً يعينون هواك على رأيك ؟ قد عظّم فتَقْرهم غناك فى أعينهم ، فتهيّبوا أمرك . وابتاعوا بقربهم بُعدك ، ووُرُودهم بصَدرك ، حتى تمكنت فيك الخديعة ، وغلبت عليك الشهوة . أو ما علمت أنه لا [F.78[a]] لا يرفعك عن من ملكت إلا زيادةُ حسنك على حسنه ، واتساعُ صدرك لمصلحته ، وتجريدُ العناية ، وبلوغُ الغاية فى حسن الدفاع عنه ؟

(٣٨ — ا) إن شئت أن ترى صغير أمرك فانظر إلى ملكوت السماء ، وما فيه من حسن مثوبة المجتهدين ، وابتهال المتضرّعين ، وقبول التائبين ، مع كمال الإنعام لكافّتهم : فإنك تقف على محلّك

1 هيبتك : هيبتك || جموعك : جموعك || أجلك : أجك || 2 وجلك : وجلك || غيرك : غيرك || أمرك : امرك || 3 شغلك : شغلك || عنك : عنك || 5 شعرى : شعرى || طاعتك لشيطانك : طاعتك لشيطانك || الغوى : الغوى || 5 — 6 الذى أراك فضلك : الذى اراك فضلك || مملكتك : مملكتك || البصائر منك : البصائر منك || 7 صدقك : صدقك || 7 نفسك : نفسك || عليك : عليك || ربك : ربك || 8 لك : لك || قبلك : قبلك || لك : لك || 9 هواك : هواك || رأيك : رايك || 10 غناك : غناك || أمرك : امرك || بقربهم (غير واضحه فى الأصل) || 11 بعدك : بعدك || بصدرك : بصدرك (والصدر هو الرجوع عن الماء ، فى مقابل « الورود ») || فيك : فيك || عليك : عليك || 12 لايرفعك : لايرفعك || حسنك : حسنك || 13 صدرك : صدرك || 15 أمرك : امرك || 16 السماء : السمآء || 17 التائبين : التآئبين || فإنك : فانك || محلك : محلك

فيمن تراعيت عليه : — أبِنْ لى : هل تدفع أمراضهم ، أوتقسم أرزاقهم ، أو تحرس آجالهم وطوارقهم ؟ إنما أنت رجل منهم ، تضمَّنت لحراستهم من ظاهِر بوائقهم بما يَسُدُّ خلَّتك من أموالهم : والأخلق أنه لا يصلح حال المحتاجين محتاجٌ .

(٣٩) يا أسير جزعِهِ ، ورهينة فواطه ؛ اشددْ وسطك ، واجأر إلى ربك ، فى عويلٍ ، على نقل ماحملته . وإنك بين خير : إن أحسنت انتهازه ؛ وشرٍ : إن لهيت عنه . أو ماتعلم أن عليك ما اجترحته أتباعك : من تضييع رعيةٍ ، أو تعطيل سُنَّةٍ ، أو إحداث بدعة ، أو تقليد ذوى فضيلة نقيصة ؟ وأن وزرك يساوى وِزْرهم ؟ فتوقَّ تضرُّع المظلومين . وارحم نفسك من المرحومين .

واذكر فى شبعك جوع الجائع ، وفى عزِّك (٣٩ — ا) ، حرقة المقهور ؛ وفى أمنك ، لهف الملهوف . واعلم أن ما استتر عن الناس من سرِّك وخائنة نفسك ، ظاهرٌ عند ربك . فانه يجزيك ، عما ظهر وبطن ، مجازاة رءوفٍ بخلقه ، عالمٍ بمصلحتهم : فادخِر ، عنده ، الإحسان إليهم ، فإنك تجده موفورا عند ضياع الودائع وتصدى [F. 87b] الموانع . وله العُقْبى . وإليه ، فيه ، مَنْ عند وتولَّى !

1 تراعيت : ترآئيت || بوائقهم : بوآئقهم || 3 خلتك : خلتك || 5 وسطك : وسطك || ربك : ربك || 6 وإنك : وانك || عليك : عليك || 8 أتباعك : اتباعك || 9 ذوى : ذوى || 10 وزرك : وزرك || نفسك : نفسك || 12 فى شبعك : فى شبعك || الجائع : الجائع || وفى عزك : وفى عزك || 13 وفى أمنك : وفى امنك || 14 سرك وخائنة نفسك : سرك وخآئنة نفسك || ربك : ربك || فإنه يجزيك : فانه يجزيك || عما : عن ما (بخط جديد والأصل عما) || 15 رءوف : رؤف || 16 فإنك : فانك || الودائع : الودآئع || (بخط جديد والأصل : للودايع

السفر الرابع : فى مخاطبة الغنى

(٤٠) ياخادم الهيئة ، وأسير العادة ، و« ضيف النخلة » ، ونزيل الرِّحلة ! ما أقنعك دَرُّها حتى غدوت عليها : ولم ترض ما اقتصر عليه الذئب منها ، حتى دبغت جلدها ، وخرطت عظمها ، واعتزلت وبَرَها . ورأيت أكبر الحظ لك أن يكون جوفك مقبرة لميِّت الحيوان ، أو حظيرةً لأسئار أحيائهم : واتخذت منهم أرجلا تحملك ، وأيْدِيَ تمنع منك ، وقَوَمةً على شَرَفك : وتقبَّعْت فضائلهم واستخدمتها ، وأغفلت فضيلة نفسك وما به ترتفع عن جنسك . وجعلت ما اجتمع لك من هذا نعمةً تقتضى بها التعظيم ، وتستدعى معها التفضيل وجذبتْك نفسك بمقامها عليك ، وبقائها لديك »

(٤٠ ــ ا) وإنما هى أغصان أُميلت من أشجارها ، وجُمعت رُؤوسُها ليظلل بها مَنْ تحتها ؛ إذا زالَ برباطها رجع كل غصن

1 الغنى : الغنى || 3 النخلة : (هى التى غذت آدم وحواء بعد هبوطها على الأرض انظر الآثار القديمة عن هذا فى كتاب « الفلاحة النبطية » المنسوب الى ابن وحشية « باب النخلة » وأما الآثار الاسلامية الخاصة بالنخلة فتراجع فى « مفتاح كنوز السنة » ، مادة « النخلة » والفتوحات المكية لابن عربى « الباب الثامن ») || 4 الرحلة : (الدار الدنيا) || ماأقنعك : ماأقنعك || 5 وخرطت عظمها : (سويته يقال : خرط العود = سواه ، والحديد طوله كالعود) || 6 لك : لك || جوفك : جوفك || 7 الأسئار : لاسئار (والأسئار جمع سؤر وهو بقية الماء فى قعر الإناء . يقال : « إذا شربت فأسئر ») || أحيائهم : احيائهم || تحملك : تحملك || 8 منك : منك || وقومة : (جمع قائم والمعنى هنا : المدافع عن الشرف والمتكفل بحمايته) || وتقبعت : (= تسترت ، انتحلت) فضائلهم : فضائلهم || 9 نفسك : نفسك || جنسك : جنسك || لك : لك || 10 وتستدعى : وتستدعى || 11 وجذبتك نفسك : وجذبتك نفسك || عليك : عليك || وبقائها لديك : وبقائها لديك || 13 رؤوسها : رؤسها

منها إلى شجرته : — أو كراكب بحر ، فى هدوئه ، عاله وشمّله وولده . ألهاه سكونُه عن حُسن التحرّز لاهتياجه : وترفّع على من عانى المسير فى البرّ عما يلحقه من كلال السفر وتعب المسير : حتى إذا عصفت الريح به كثر عرقه ، وتغيّرت صورة الترفه والأمن فيه ؛

(٤١) ياويحك ! لبِّس عليك استهتارُك ، بما حصل لك ، مابقى عليه الزمان من قصر مدة المُتعة ، حتى تهالكت فى (٧٩ — ا) طلب ما خلّفه الموتى ولم يَبْتُنَّك عنه سوء عهده لمن كان معه . — إنه لا يصحبك فيما وهبْت له سعيك ومروءتك ، وأنضيت فيه ركابك ، واحتملت له أنواع المكاره ، — إلا ما تُقاسه من إمساك أموال المختلين ، وهداية المتضالّين ، وكفّ عادية المتسلّطين . وما كان سوى ذلك ، فتَتقَبم فى ضِغْنِك ، وتتصدى لمن هو أقوى من يدك ، حتى تُورده مَوْرِدك . إن تجاوز ماكفّ جُوعك وستر عوْرتك ، مضِلّة لك وفتنة لغيرك . فلا تعرق فيما أرذل نفسك ، وحطّ منها ، وعودها مالا يَطرد لها . وليكن خوفك من ربك أزيد من خوفك من شماتة المخلوقين ؛ والتكشّفُ عند الملائكة المقربين ، أعظمَ عليك من التكشف عند المذنبين :

(٤١ — ا) واعلم ان كل يوم يمضى عليك ، فإنه مرحلة

1 فى هدوئه : فى هدوئه ‖ 5 ياويحك : ياويحك ‖ لبس عليك : ليس عليك ‖ (أى خلط عليك وجعله خافيا لايعرف حقيقته) ‖ استهتارك : استهتارك ‖ لك : لك ‖ 6 فى : فى ‖ 7 يبتك : يبتك ‖ (ولم يمنعك) ‖ سوء : سو ‖ 8 لا يصحبك : لايصحبك ‖ فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) ‖ سعيك : سعيك ‖ ومروءتك : ومروتك ‖ وانضيت . . . ركابك : (= أهلكت من أجله مطيتك وراحلتك) ‖ ركابك : ركابك ‖ 9 امساك : امساك ‖ 11 ذلك : ذلك ‖ فى ضغنك : فى ضغنك ‖ 12 يدك : يدك ‖ موردك : موردك ‖ جوعك : جوعك ‖ عورتك : عورتك ‖ لك : لك ‖ لغيرك : لغيرك ‖ 14 فيما : فى ما ‖ نفسك : نفسك ‖ خوفك : خوفك ‖ ربك : ربك ‖ خوفك : خوفك ‖ 15 الملائكة : الملئكة ‖ عليك : عليك ‖ 17 عليك : عليك ‖ فانه : فانه

من طريقك إلى « مساعدك » . فلا يشغلك أملك عن أجلك ؛ ولا عما تخلفه عما تقدم عليه : فان وفور الجدة ، بنقصان الفضيلة ، غبنٌ ، والتترف بما لا يوثق به بمقامه ، شقوةٌ . — إن أفضل مالك ما كفّ الفاقة ، وقاد إلى الموهبة التامة ، وأعان على فرض الشريعة . وليس ينقص بها فى الأرض شىء إلاّ زاده ذلك ، ملكوت السماء ، أضعافه .

(٤٢) يا أيها المفتون بماله ، والمؤثر (له) على دينه ! ما أنصفك مالك : ساق إليك الحوزة ، ورماك بالمتسلّطين ، وخذلك فى شدائدك ، وتخلّف عنك فى ظعنّك ، وصار مفسدة لمن خلقته له : إن أظهر نضره شجا قلوب المخلين ، وبعث عليه عدا وةالمتكالبين [F. 79b] وصال به على المتجملين ، وأساء به جوار الصالحين ، واحتاج معه إلى معاشرة الشرار ومجانبة الخيار : — وإن أخفاه ، اضطرُّ إلى ستره بالحنث فى اليمين ، وفرط النضال للمباري ، وشكوى ربه فى الموضع الذى أوجب عليه به شكره . ومنع المستحقين منه بعثه عليه .

(٤٣) ياعاشق الصورةالمسترقة له إنما ! هى زهرة بذّ (نورها) ؛ شغفتك ظاهرُها فحرّك منك سكر الشهوة . تماسك قليلا ! ففى باطنها

1 طريقك : طريقت || يشغلك أملك : يشغلك : املكك || أ بلك : ابلكك || عما : عنما (بخط جديد والأصل : عا) || فان : فان || 3 والترف : (أى التنعم أو تكلف الترف وطلبه بشدة) || مالك : مالكك || 4 على : عل || 5 شىء : شى || ذلك : ذلكك || 6 السماء : السمآ || 7 والمؤثر : والموثر || 7 — 8 أنصفك مالك : انصفك مالكك || إليك : اليكك || الحوزة : الحوزه (والحوزة هنا : ما يملكه الإنسان) || ورماك : ورماكك || وخذلك : وخذلكك || 8—9 فى شدائدك : فى شدائدكك || عنك فى ظعنك : عنكك فى ظعنكك || 9 لمن . . . له : (أى لمن هو مخلوق له والأولى قراءة : « خلقته » مكان : «خلقته» الثابته فى الأصل) || نضره : نضربه (والنضر ، هنا الذهب) || 11 المتجملين : المتحملين (والمتجملون هم متكلفو الجمال) || وأساء : وأساه || 15 بعثه : (حمله على فعله وأزته بجدمه) || 16 بذ نورها : (أى فاق زهرها الأبيض المتفتح) || 17 فحرك : فحركك || منك : منكك || تماسك : تماسكك || ففى : فنى

براؤك . وشقاؤك من وصلها : إنك إن صبرت عنها رأيت تغيرها؛ واستحالت وأنت مقيم لم تستحل : وإن أنصبْت إليها سبقتها بالتغير، ونقصت عنها بسوء التجبر .

(٤٤) يامن تأنّق فى طعامه ، ولم يقف على مقدار غناه عنه إن موافقك منه قليل . وهو يتصدى بك تصدى العلو الماق ، الذى يجاذبك عن نفسه ، حتى تزدرده . فإذا جاوز لهواتك أعجز قدرتك ، وساء بحكمه عليك . فان اجتمع عليك فيه الأثم والضرر ، عظم خسرانك به .

(٤٥) يامن جمع إخوانه على شراب طابت به أنفسهم ، واتفق له ميلهم واخلاصهم ! إنكم ساورتم آفةً من الآفات الموبقة إذ حكمتموها بينكم وبين عقولكم ، فتهقرت بكم من أعلى (أطوار) الإنسان إلى أنقصها : تنقلكم من الشيخوخة إلى الاكتهال ، ومن الاكتهال إلى الشباب ، ومن الشباب إلى الصبي فى يوم واحد . إن موداتكم مدخولة ، ونفوسكم مرذولة : وأنتم إلى الارتكاس أقرب منكم إلى الإيناس [F. 80a]

(٤٦) يامن ترفل فى أثوابه ، ويروقه مارقّ منها وحُسن صبغُه ، وانتظمت نقوشه ! قد زينت البهائم والأطيار بأحسن مما شغفك —

1 براؤك : برآؤك || وشقاؤك : وشقآؤك || إنك : انك || رأيت: رايت || 2 أنصبت اليها : (يقال : أنصبه الشيء = اتعبه ، والمرض = آلمه) || 3 بسوء : بسوْ || التجبر : (= تجبر العظم : صار صالحا بعد كسر) || 4 فى فى || 5 موافقك : موافقك || بك : بك || تصدى : تصدى || 5 – 6 الذى يجاذبك : للذى يجاذبك || 6 لهواتك : لهواتك || (وضبطت الكلمة بالأصل بكسر اللام على أنها حرف جر داخل على « هواتك » وهذه الكلمة هنا لامعنى لها . — و« لهواتك » مفردها « لهاة » وهى اللحمة المشرفة على الحلق فى أقصى الفم) || قدرتك : قدرتك || وساء :وساء || عليك : عليك || 8 خسرانك : خسرانك || 16 ترفل فى أثوابه : (أطالها وجرها متبخترا) || 17 البهائم : البهآئم = (بخط جديد والأصل : للبهايم) مما شغفك : من ما شغفك

ومها استملى صنّاع ملابسك — ولم تكلف به كلفك ، ولاعانت له ما عانيت ، من ضياع دينك ودنياك : وإنما الفضل وحسن الصنعة للصانع ، وليست للمستعمل : ويحك ! تدبر ماعاليت به ، واستدعيت حسد الحاسدين فيه ، من الآلات والأمتعة : هل هي إلا أسباب ارتهن الناس بها ؟ وإنما مقامها مقام العكاز للمكفوف ، والمحفة للمتنقرس . إلا أن طبيعة هذا العالم المرذول حسّنت جواهرها ، وكثّرت حليها لتستزيد بها رفاهية المترفين ، ويذهل ذوو الفاقة عما هم فيه بما يروقهم منها .

(٤٧) أبن لى : هل تحمل عنك الإعياء (؟) فضة سرجك أو ترصيع مخنتك ؟ أو يزيد فى قطع مسافتك ما فيه من كثرة الحلية ؟ أو يدفع عنك البرد أصباغ ثيابك ؟ كل هذه أشياء حسنت لفاقةٍ وقعت ، فصيرتها من أكثر ما تأذيت به : — إن فرط الجدة مثل الشحم الذى يحدث عند عجز طبيعة البدن عن حسن الهضم . فصار فيه للمهزولين (أنهم) يتمنونه على إضعافه لقواهم ، ومع ثقله عليهم . ولولم يكن فى حسن الملبس ونزاهة المركب ، إلا اعتقاد صاحبها أن ظاهره ، عند أكثر الناس ، فضيلة يستغنى بها عن ظهور فضله فيه ، — لكان فيهما مايبصر به بأحسن الهيئة .

1 ملابسك : ملابسكك || تكلف : يكلف || كلفك : كلفكك || ولا عانت : ولا عانت || 2 ضياع : بياع || دينك ودنياك : دنيك ودنياك || 3 ويحك : ويحكك || 6 والمحفة (والمحفة هى شبه سرير يحمل عليه المريض ، وهو مركب كالهودج تركب عليه المرأة) || للمتنقرس : (المصاب بداء النقرس وهو ورم يصيب مفاصل قدم الرجل وخصوصا ابهامها) || 7 لتستزيد : ليستزيد || ذو الفاقة : ذووا الفاقة || عما : عن ما [بخط جديد والأصل عما] || 9 تحمل عنك : يحمل عنك || الإعياء : الاعناء (بضم الهمزة فى الاصل) || فضة : (منصوبة فى الأصل على أنها مفعول له تحمل) || سرجك : سرجكك || 10 مخنتك : مخفتك || مسافتك : مسافتكك || 11 عنك : عنكك || ثيابك : ثيابكك || أشياء : أشيآء || 14 يتمنونه : (غير واضحة فى الأصل) || 17 لكان فيهما : لكان فيه || بأحسن : باحسن

(٤٨) خف الله — عز وجل ! — من كسوف بال المتجلبين من [F.80b] أبناء النعمة وانكسار قلوبهم. واعلم أنك قاسمتهم جلب الدنيا شر قسمة. فلولاك لما استعمل الناس أكثر الرذائل، لأنه لا يصل الى ربك من ضعفت حاله، ولا يتوغل فى رذائل مجحفة، بلنيا وزيها. ولولاك لسقطت كلفه، وظهرت فضيلته. فيا فاشى النعمة ! تثبت فى أمرك، ولا تقطع صريمه. إن بارثاك أحبك بما أفضى به اليك. فاحذر أن يكون ذلك عن بغضه لك، أو انحراف عنك. واعلم أن محبتك، فى النعمة، للفقراء تدل على محبة آتت، على يسارك، فقيراً.

(٤٩) يا أيها المغرور بما خُوِّل ! تجرد من جسمك طوعاً قبل أن تتجرد منه كرها : فإن الطَّوع إنابةٌ، والكره، عقوبة ؛ وليس يحمل عنك شيئاً من ثقلك. — وإلى الله — عز وجل ! — ما اعتقدت عليه السرائر، وثبت فى الضمائر !

1 المتجلبين : (المتكسبين، من« جلب لأهله » = كسب لهم) || 2 أبناء : ابنآء || انك : انك || 3 فلولاك : فلولاك || لما استعمل : ما استعمل || الرذائل : الرذآئل || لأنه : لانه || ربك : ربك || 4 فى رذائل : رذآئل || مجحفة : (أى مهلكة، مضرة) || 5 ولولاك لسقطت : ولولاك سقطت || فاشى : فاشى || 6 فى أمرك : فى أمرك || صريمه : (الصريم : المقطوع من النبات أوغيره ؛ الأرض التى حصد زرعها) || بارثك أحبك : بآرثك احبك || اليك : اليك || 7 لك : لك || عنك : عنك || 8 محبتك : محبتك || الفقراء : الفقرآء || 9 يسارك : يسارك || 10 جسمك : جسمك || 11 فإن : فان || 12 عنك شيئاً : عنك شيأ || ثقلك : ثقلك || 13 السرائر : السرآئر || فى الضمائر : فى الضمائر بخط جديد والأصل : الضماير)

السفر الخامس : فى مخاطبة الفقراء

(٥٠) مرحباً بفريق تجردوا من مدارع الفتنة ، ونزحوا عن سوء المجاورة ، وجانبوا مكاثرة المخلوقين ومفاخرة المرموقين ، وقاموا فى ظل من حماهم عن درن المآثم ، وصانهم عن دنس المظالم ! أتقياء عن التبعات الموبقة ، والمآرب المتعبة . يُرَى بظاهرهم ما فى ضمائرهم ؛ قد نبذوا الغل من صدورهم . وطردوا النفاق عنهم ؛ وجانب الكيد مجالهم ؛ وكفوا همس الحاسد ، وخديعة القاصد ، ومودة المتملق ؛ واستشعروا الإنصاف ؛ ووقفت آمالهم على كفاف العيش وترْحِبَة أيام الحياة . [F. 81a] فظهورهم خفيفة . ومصادرهم آمنة ؛ وطرق رجائهم مستقيمة . لم يتشعب مأخذها بين الوعر المخطر ، والسهل المردى .

(٥١) أيُّ قوم أنتم إن غلبتم كلب الشهوات (؟) ووقدة الحاجات ، واقتضاء العادات ، وسوء جوار الأغنياء لكم ، بما يظهرون مما فى

2 للفقراء : الفقرآء || 3 مدارع الفتنة : (مطالب الجسد) || ونزحوا : (نزح به = غاب عن بلاده غيبة بعيدة) || 2 سوء : سؤ || 4 المآثم : المائم || 5 أتقياء : اتقيآء || 6 والمآرب : والمأرب || ما فى ضمائرهم : ما فى ضمآئرهم || نبذوا : نبذ || 7 وطردوا : وطرد || 8 وترحبة : (= ترحاب : الدعاء الى الرحب : استقبله بالترحاب || 10 رجائهم : رجآئهم || 12 كلب (..) : كلمة غير واضحة فى الأصل : الخسايف (فى اللغة : الخسف .. بالفتح — مصدر « خسف » : الذل والقهر وبالضم ، كذلك . واما « الخشف » جمع أخشاف وخشوف ، فهو الذل ؛ الصوت ؛ الحركة . . . وان كان المناسب هنا ، بحسب السياق أن يكون تركيب الجملة : « كلب الشهوات ووقد الحاجات ... الخ) || 14 واقتضاء : واقتضآء || وسوء : وسو || الأغنياء : الأغنيآء

طباعكم الاستهتار به ، وحنين أطفالكم إلى مافى أيديهم ، وما يقارعون من حسن الشكوى وتسلط البلوى !

(٥٢) إن الدنيا دار عبرها الغرباء عنها ، ووُكّلوا فى مصالحها ، ووعدوا وتوعدوا فيها ؛ وضمن لهم مايُقيم أجسادهم البالية ، وحاجاتهم المتشعبة . وعرفوا قصر مددهم ، وحصولهم على مجازاة أعمالهم : فنسى أكثرهم ماوكل به . وطاب ماوضع عنه . واستسلف ليومه مافى غده ، وأورده خزانة صدره . وكان ظنه بماحواه أحسن من ظنه بما وعده بارثه . فتخطى الشرائع . ونسى مواقف المساءلة ، حتى إذا دُعى إليها خرج منها وحده ، من بين ما آثره ، وغلبت عليه . وهو يتمنى أنه كان أقام فى الدنيا مُقامكم ، وتهيأ له بها ما اتفق لكم . —

(٥٢ حـ — ا) إن صابركم مُصاف لفتن الدنيا ، مجاهد لها : فإن شكا بثه ، وأطاع مشورة الفاقة عليه انهزم منها ، ورجع بين البؤس والذلة ؛ وإن أقام على مجاهدتها هزمها ، وكان خيراً بطبعه ، عند ربه ؛

(٥٣) إن مربع الفاقة وجنايتها أصلح من مربع الغنى وجنايته : لأن مربع الفاقة كفاف العيش ، والتماس ماتدعو إليه [F. 81b] الحاجة ؛ ومقارعها أمن جور المتسلطين ، وغلبة المحتالين . لايطلب بها نفسه ، ولا يهتك لها ستره . وهو ، مع هذا ، يبتغى رضاء ربه — عز وجل يتضرع إليه عند مس الحاجة . وهو فى الشكر له عند بلوغ الكفاف ؛

(٦٤) وأقلُّ مافى مربع الغنى أن يتناول الأشياء لرسومها واستحسانها وفرط غرائبها ، مكدوداً بها ، مشبوباً لها . وهو ، مع هذا ،

3 الغربآء : الغربآء || 7 خزانة صدره : (== خزانة رئيسه) || 8 بارؤه : باريه || الشرائع الشرآئع || ونسى : ونسى || المساءلة : المسآءلة || دعى : دعى || 14 مربع : (المربع — جمع : مرابع — المكان الذى يقام فيه فى فصل الربيع || 15 تدعو : يدعو || ومقارعها : (مغالبها ؛ — مساهمها) || 17 ولا يهتلك : ولا يهتلك || يبتغى رضاء : يبتغى رضآء || الاشياء : الاشيآء || 20 غرائبها : غرآئبها || مكدودا بها : أى مغلوبا على أمره بسببها) || مشبوبا لها : أى مهتاجا ، متقدا لها من « شب النار والحرب » : أوقدها)

مشغول عما يدعوه شرهه منها ، بتسليط الحيرة والإغراق فى العبودية ، ورحله وجدته مطيتان من مطايا الطراق والسُّراق وذوى الغش له ، ومفسدةُ الأهل والولد والشمل ، بما يصلون إليه من النعمة التى هى لجماعتهم كالماء الزائد على حاجة مايسقى من الشجر : يعفن أصولها ، وينقص من طعوم ثمارها وروائح أزهارها ؛

(٥٥) ياهؤلاء ! أبعدوا من الأغنياء : فإنهم لايربحونكم فى ذات أيديكم بشىء إلا خسرتم أكثر منه فى ذات أنفسكم : إنكم ترون لهم مجتمعات سريعة الافتراق ، ورانقات لاثبات لها ولاعهد . ولشىء منها يحول بين المرء والتجرد لما قصد له ؛ ويحثه على مسالمة الأيام والإباق من ربه إلى الأنام ، والتشاغل عن تأجج فضيلته وظهورها ، باستعراض المحظورات المقهورات التى أسرها قسمه ، وهى متصدية لمن هو أقوى منه ؛ وإن أحببت أن ترى فضلك عليه فاستبقا جميعاً إلى منة متعبة أو فضيلة [5. 82a] مستصعبة ، حتى ترى تخلفه عنك بالعادة المرذولة والعلائق الذميمة ، وعدوك إليها ، خفيف الظهر ، قليل الوزر . هذا فى محياك . — فإنه حضرتك منيتك سرك خروجك الى ربك طاهرا الأثواب ، قليل الاحتكار . وأن حضرته تنابعت

1 عما : عن ما (بخط جديد والأصل عما || 2 الطراق : جمع طارق وهو الآتى ليلا) || وذوى : وذوى || 3 التى هى : التى هى || كالماء الزائد : كالمآء الزآئد (بخط جديد والأصل : كالماء الزايد) || 5 وروائح . ورو آئح (بخط جديد والأصل : وروائح) || 6 يا هؤلاء : يا هؤلاء (بخط جديد والاصل : هولاء) || الاغنياء : الاغنيآء || فإنهم : فانهـم || 7 بشىء : بشى || خسرتم : حسرتم || 8 ورانقات : ورآنقات || ولشىء : ولشى || 10 والاباق : (أى الهرب) || 11 قسمه : (أى أعطاؤه) || 12 فضلك : فضلك || 13 عنك : عنكك || والعلائق : والعلائق || 14 وعدوك : وعدوكك || 15 الوزر : = الإثم ، الحمل الثقيل) || فى محياك : فى محياكك || فانه حضرتك منيتك : سرك خروجك : فان حضرتكك منيتكك سركك خروجكك || 16 ربك : ربكك

عليه الأحزان من مفارقة أحبابه ، والتأسف على فوارطه ، ثقيل الظهر ، خائب السعى ؛ قد ترك ما خول ، وقصر فيما قدم .

(٤٦) إنك بالفاقة منهى لثوب الزهادة ، وهى أرضى ملابسك عند بارئك . وليس يصل إليه (تعالى) من لم يخلع ثوب الترفه . ولو حاول الغنى خلعه أعول عليه شماله وإخوانه وأحبته وآلاته وذخائره ، حتى يردوه الى فقر النفس ، بهذه الكلف السيئة العهد ، والكثيرة الآفات . — انك ، بفاقتك ، منفلتٌ من حبائل الشيطان ، وطمع السلطان ، وتملق الإخوان ، وتكذب المنقطعين بصدقك من استربت حاله إلى مياه إليك وانحرافه عنك ، وبتحقق أوزار معاملتك . والغنىّ يبقى خائبه ، ويرجى نائله . فهو مخوف اللقاء ، مسدود المشاعر . لا يُصادق فى المشورة ، ولا يكفى بالحقيقة : بين محروم يحسده ، ومرزوق يمذقه . فهو مخدوع مادة كفايته وغناه . فإذا قصرت الأحوال به تجلت غياهبه ، وندم على فوارطه ، وخضع لمن لا يلوى عليه . وحار فى أمره ، حتى تنفقه أنت مما بلوته عند صحوك فى سكره ، وتجردك فى ستره .

(٥٧) إن أغلظ ما أخافه عليكم الاحتشام من الأغنياء فى بذاذة هيئتكم ؛ فتتشبهون [F. 82b] بهم فى زيهم . فتكونون بمنزلة قوم صححت

2 خائب السعى : خآئب السعى || ترك ، ترك || فيما : فى ما (بخط جديد والأصـــل فيمـــا || 3 إنك : انك || وهى أرضى ملابسك : وهى أرضى ملابسك || 4 بارئك : باريك || 5 أعول : (أى رفع صوته بالبكاء والصياح) || وذخائره : وذخآئره || 7 إنك بفاقتك : انك بفاقتك || حبائل : حبآئل || 8 بصدقك : بصدقك || 9 إلياك : اليك || عنك : عنك || معاملتك : معاملتك || 10 خائبه : خآئبه || نائله : نائله || مخوف اللقاء : مخوف اللقآء || 12 يمذقه : (= مذقه المودة : شابها وخلطها بكدر ولم يخلصها) || 12 غياهبه : (جمع غيهب : الظلمة ؛ ومن الرجال : الثقيل البليد ؛ الضعيف) || 14 لا يلوى : لا يلوى (ومعنى « لا يلوى عليه » : لا يعطف عليه) || تنفقه : (أى تخرجه من حيرته من « نفق الفأر أو نحوه : خرج من جحره ») || 15 صحوك : صحوك || وتجردك : وتجردك || 16 الأغنياء : الاغنيآء || 17 فتشبهون : (مهملة فى الاصل)

أبصارهم ، يحتشمون من لقاء مكافيف فى زى مقصر عن زيهم . إن الترفه قد طمس بصائر الأغنياء ، وأذهل عقولهم ، حتى اعتمدوا على الزى الظاهر الذى أرضى الإحساس ، وتركوا زى الباطن الذى به رضا العقول ، ورضا محرّكها . قد شغلهم تأليف ما جمعوا عن القيام على أنفسهم ، وإظهار فضائلها . فهى كالسيوف التى ركبها الصدأ من إغباب الاستعمال ، ومنعها من قوة التأثير ؛ واعتمد أصحابها منها على كثرة الحلية . إنهم مثل التمرة التى ظاهرها لذيذ ، وباطنها منيع . وأنتم مثل الجوزة : باطنها طيب ، وظاهرها خشِنٌ .

(٥٨) إن أربح الأغنياء من تصور الفاقة ولهج بها ؛ وأخسر الفقراء من أم الغنى ولهج به . وإن المتشبه منكم بالغنى ، مع امتناع موادّه ، يشاكل الوارم : يرى البعيد ورمه نشوه غضا لبدنه ، من حُسْن قوته وتمكن صحته ؛ وصاحبه يجد ألمه ؛ ومن قرب منه وفتش عنه ، يعلم أنه منه فى علة مبرحة به .

(٥٩) إن أيام الغنىّ محصاة عليه : كلما زادت ، زاد حرجه ، وتضاعف تردده ، ونسى ما به من الحاجة إليه . وأيام الفقير يقوى فيها صبره على وتر جبلته ، ويتضاعف أجره . — استحيت الملائكة من شكر الفقير الصابر على ما ينوبه . وعجت الأرض من سخط الغنى ، لتأخر ما فضل عن حاجته . وحلم الله — عز وجل — ! ساتر . وإلى مالك السرائر المجازاة عليهما . — والسلام الكامل على الصابرين إلى أوان لقائه [F. 83ª]

1 لقاء : لقآ || 2 بصائر الأغنياء : بصآئر الاغنيآء || 3 الزى : الزى || زى : زى || الذى به : الذى بهطم || رضا : رضى || 4 ورضا : ورضى || 5 فضائلها : فضآلها || 6 إغباب : اصباب الإغباب هنا هو عدم الاستعمال أو قلته مصدر أغب) || 10 الأغنياء : الاغنيآء || 11 الفقراء : الفقرآء || 14 مبرحة : (متعبة من « برح به الأمر » : أتعبه وأضناه) || 17 وتر : (مصدر وتر ، يتر . والمعنى هنا : ظلم أو نقص جبلته — أى طبيعته) || 18 الملائكة : الملئكة || 20 مالك السرائر : مالك السرآئر || 21 لقائه : لقآئه

السفر السادس : فى مخاطبة الراغب

(٦٠) ياضعيفاً عما يصالحه ، وصغيراً عند من اكتنفه ، وحائرا أشبه علية فى أمره ! أمسك عليك أملك ولسانك ، ولا تعطهما مقادتك ؛ ، فإن حركتهما أقوى من بصيرتهما : وتضرع إلى علة كونك ، ومعادن قواك فى تسديدها . واعلم أن الدائم منها يعطى مادام لك ؛ والمستحيل يجود بما يستحيل عليك : فإن أبرزها عطية ، وأرز أهماءارفة ماكان عن الأشخاص البشرية ، لكثرة تركيبها ، وبشدة فاقتها ، وعجزها عن تبيّن مالها وعليها : فلا تشغل أملك منها بأكثر مما فى قدرها : وجرّد علل ماحرملك أمره من بسيطها ومركبها ثم ابتدأ بالتعلل بالتضرع إلى علة كونه وبقاء جوهره وعلل اواحقه ورتب إخلاصك ومناجاتك على حسب تقديم بعضها على بعض ، حتى تبلغ إلى أقصاها مرتبة وأنقصها منزلة ، وهى علة ملكه اللى يكون للشخص ٥

(٦١) واعلم أن أكثر مايلزمك : لعلة كونه وبقاء جوهره ، التجرد من علائق قلبك ، ، ماخامر فكرك من الأوصاف التى ترتفع عنها ،

2 الراغب : (أى فى الحياة التأملية) || 3 عما : عن ما (بخط جديد والاصل : عما) || وحائر : وحائر || 3 أمسك . . . ولسانك : أمسك عليك أملك ولسانك || 5 مقادتك : مقادتك (والمقادة – بفتح الميم – مصدره « قاد » يقال : « أعطاه مقادته أى أنقاد له وخضع) || 6 كونك : كونك || قواك : قواك || 6 الدائم : الدآئم || لك : لك || عليك : عليك || فإن : فان || وأرزأهما : وارزاهما || 9 أملك : املك || ما : من ما (بخط جديد والاصل : ما) || 10 ما حرملك : ما حرمك || 11 ابتدأ : ابتدء || 2 وبقاء : وبقآء || 12 إخلاصك : اخلاصك || ومناجاتك : ومناجاتك || 14 مايلزمك : مايلزمك || وبقاء : وبقآء || 16 علائق قلبك : علائك قلبك || فكرك : فكرك || التى : التى

والذى يلزمك لما يليها ، دون ذلك التجرد ، فزيادة فى العمل . ويكون الإخلاص ينقص ، والعمل يزيد ، كلما انحططت من علة إلى علة ، حتى تبلغ علة ماكه ، فيكون عملا بغير إخلاص . فهنالك شاع ما حاولته بأكثر أنحائه وأوفر أعراضه ، وتوضع فى مهامه عظيمة الأخطار ، شديدة التحير . فتتحرى [F. 83b] موافقة من لا يوافقك ؛ وتخضع لمن هو فى دون منزلتك .

(٦٢) واعلم أنه لايتم لك انقياد معلول حتى ترضى جميع علله . ولا تشكر أعلاها ، على تمام ماحاولته ، إلا وشكر مادونها واجب عليك ، ولازم لك . وإن علته الأولى إن لم تستجب لك — وأجابتك العلل التى دونها — ما نجح سعيك ، ولم يتم لك ، وقام به عذرك . وإذا استجابت لك — ولم تستجب لك مادونها من العلل — نجح سعيك على يأس منك ؛ ولم يطرد لك قياس فيه ، ولاتعلق لك أمل به : لأن حركة الفكر أبطأ من حركتها ، ومرتبة دون مرتبتها ؛ ولأنك من مادة شكلها أوسع من تعينها ، وانفعالها أبدأ من فعلها ، وتحرك الرغبة منك إلى مشاكل لك فى البنية والتركيب أصل من أصول رذائلك ؛ وحاجتك إلى التحرز فيه من الغلط ، أشد من حاجتك إلى التحرز فى الجواهر البسيطة ، لأنها تبصر فرق ما بين عمدك وسهوك ، وهذا يضع أحدهما بموضع الآخر فى أكثر الأمر ، والجواهر البسيطة لاتحتاج إلى ما سألتها ، وهذا يحتاج إلى ما احتجت اليه ، ويخاف من النقص مثل ماسألته تتميمه .

1 ويلزمك : ويلزمكك || ذلك : ذلكك || 3 فهنالك : فهنالكك || أنحائه : انحائه || 5 لا يوافقك : لا يوافقكك || 6 منزلتك : منزلتكك || 7 لك : لكك || 8 على : عل || 9 عليك : عليكك || لك : لكك || لك : لكك || 10 وأجابتك : وأجابتكك || التى : التى || سعيك : سعيكك || ذلك : ذلكك || 11 عذرك عذركك || لك : لكك || سعيك : سعيكك || 11 منك : منكك || لك : لكك || 13 لأن : لان || ولأنك : ولانكك || 15 من فعلها : + بلغ (على الهامش بقلم الأصل) || منك : منكك || لك : لكك || 16 رذائلك : رذآئلكك || وحاجتك : وحاجتكك || 17 لأنها : لانها || 18 عمدك : عمدكك || وسهوك : وسهوكك || أحدهما : احداهما || 19 لا تحتاج : لا يحتاج

(٦٣) فاصرف تعبدك الى البسائط ، وسعيك الى المركبات التي هي مطايا النقص ، ومعاهد النسخ . ولا تضرع اليها الا بعد إخلاصك البسائط قبلها . وتجنب في رغبتك إلى المركبات ممازجة غضبك وشهوتك لفكرتك ، فإنهما يعدلان به عن الاصابة ، ويرتهنانك بأعظم من فاقتك التي حملتك على الرغبة : [F. 84a] أما الغضب فيريك أن من فضلت عليه ظالم لك في منعك ؛ وأن من أسدى إلى أحد ، من أهل طبقتك ، جميلا عليه إسداء مثله اليك ؛ وأنه ليس من العدل أن يكون الحظ عند الناقص من الناس ، ولا النقص عند الزاهد . ولا يعلم (صاحب الغضب) أن حكمة الترتيب تجمع الأشياء المختلفة ، فيجور في السباق (؟) ؛ ويحيف لدى الاستعراض ؛ وأكثر ما استدفعت به الغضب مواصلة الصلوات . — وأما الشهوة فتنسيك شرائط الحرمة وما يجب عليك من لباس الصيانة ؛ وتحملك على المطالبة بما تستغني عنه ؛ وتغرس فيك فاقة لايزدريها البذل ، ولا يدفعها صلاح الحال . وأصلح ما استعملت ككلب الشهوة مواصلة الصوم .

(٦٤) واعلم أنك ان تجنبت لعللك ما أسخطها ، أعطاك من القوة على نفسك بمقدار ماعتمدت عليه نيتك ، ووازى اصلاحك

1 يبعدك : تبعدك || إلى البسائط : الى البسآئط || وسعيك : وسيعك || التي هي : التي هي || 2 إخلاصك البسائط : اخلاصك البسآئط || في رغبتك : في رغبتك || 3–4 غضبك . . . لفكرتك : غضبك وشهوتك افكرتك || فانهما : فانهما || 4 ويرتهنانك : ويرتهنانك || فاقتك : فاقتك || التي . . . على : التي حملتك على || 5 فيريك : فيريك || لك : لك || 6 في منعك : في منعك || 7 طبقتك : طبقتك || إسداء : اسدآء || اليك : اليك || 9 الأشياء : الاشيآء || السباق : (غير واضحة في الاصل . — فاعل « يجور » هو الغضب) || 12 فتنسيك شرائط : فتنسيك شرائط شرآئط || عليك : عليك || وتحملك : وتحملك || 13 وتغرس : ويغرس || فيك : وفيك || 16 أنك : انك || لعللك : لعلك || أعطاك : اعطاك || 17 على نفسك : على نفسك || نيتك : نيتك || ووازى : ووارى || إصلاحك : إصلاحك

فإن « الراغب » ان استشعر حسن المكافأة على ماأسدى اليه ، حرم خير المرغوب اليه وان كافأ احسانه ، أجيب دعاؤه فيه . وأقوى ذوائع الطالب الى المطلوب فيه ، حسن النية له ، وقبول عذره ، ووضع شكره بحيث ينتفع به المطلوب منه . وان عدل عن مصلحة الطلب ومؤاله مابه اليه الحاجة ، فليس عليهما فيه تبعة : — و احذر أن يفتنك صوابك ، فتظن (أن) به ، وحده ، نجح سعيك . وقصرت عن التضرع والإخلاص : و اعمل الصواب لأنه شيء يرضى باريك فتتقرب اليه بما أرضاه منه : وأفرده — عز وجل — [F. 84b] بالتأميل في نجح السعي ، فإنه يرى من تشعب طرق النجح مالا تراه فيحرسك من حيث لا ترتقبه : ويعطيك ما لا تحتسبه .

(٦٥) واعلم أنك إن اعتقدت حسن المجازاة لمن أملته ، هان عليك رده اياك ، لأنه يربحك أكثر مما رجوته من عطيته . ومما يخلصك من لوم الغيظ فى الرد ، أن ترغب الى الله — تعالى — : فيما تلتمسه قبل مسألة من قصدته فيه . فإن ردك المسئول ، علمت أنه لم يردك فيما أذن الله — عز وجل ! — فيه : فقامت عذره ، وأحسنت ظناً به . — ومن أعون الأشياء لك على النجح ، أن لا تسأل أحداً شيئاً يفضل عن محلك منه ، أو امكانه له ، أو فراسته فيك من مكافأته عليه .

1 فإن : فان || استشعر : يستشعر || المكافأة : المكافاة || 2 كافأ : كافا || دعاؤه : دعاوه || ذرائع : ذرآئع || 6 يفتنك صوابك : يفتنك صوابك || سعيك : سعيك || 7 لأنه شيء : لانه شى || يرضى باريك : يرضى باريك || 9 في : فى || السعي : السعى || فإنه : فانه || يرى : يرى || فيحرسك : فيحرسك || 10 ويعطيك : يعطيك || 11 أنك : انك || 12 عليك : عليك || اياك : اياك || لأنه : لانه || يربحك : يربحك || مما : من ما (بخط جديد والأصل : مما) || 12 — 13 ومما يخلصك : ومن ما يخلصك || 13 فيما : فى ما (بخط جديد والأصل فيما) || مسألة : (الاصل مسلة ثم صحح : مسألة) || 14 فإن ردك : فان ردك || المسئول : المسؤل (بخط جديد والأصل : المسوول) || 15 يردك : يردك || فيما : فى ما (بخط جديد والاصل : فيما) || 16 الأشياء لك : الاشياء لك || تسأل : (الاصل تسل ثم صحح : تسال) || شيئا : شيأ || 17 محلك : محلك || فيك : فيك || مكافأته : مكافاته

(٦٦) واعلم أن لكل مطلوب زماناً يتم فيه الانتفاع به ، فلا تطلبه فى دونه فيوجف بسعيك ، ولايوجد بكماله عندك. ولايدخلك الغيظ فيما امتنع عليك ، فربما زوى عنك لسوء فى لواحقه ، ومكروه بصدده . ولا تنل (؟) مطلوباتك عند التماسك إياها ، من مساويها ، فإنها ترتهن منك (؟) البال عند المنع . ولكن انظر اليها بجميع مافيها من خير وشر : فإن ذلك يكف أسفك عليها ان فاتتك ، وأمرك فيها إن واتتك . واسأل ، من حسن الظن بمن قصدته ، فيما رغبت إليه فيه ، واستعسار رده اياك عما تلتمسه ، ليكون سعيك عاريا من فرط الدالة والحنة (؟) وارغب بنفسك عن عادة الطلب ، وغيظ المنع والنفاق للودات على الشغاف ، فإنها من شيم [F. 85^a] المرذولين

(٦٧) واعلم أن القلوب تبصر القلوب ، والضمائر تشهد للضمائر ؛ فتجنب اظهار ما ليس فى نيتك ، فإن المذق لاينفق الا عند من لا روية له ، ولامسكة به . واحذر أن تقودك الرغبة الى مباين لك ، فإن نجح السعى موقوف على المتشاكلين والمتوازين . — واعلم أن كل

2 فيوجف : (أى يمنع عليك . من « أوجف الباب=أغلقه ») || بسعيك : بسعيك || ولا يدخلك : ولا يدخلك || فيما : فى ما (بخط جديد والاصل : فيما) || عليك : عليك || زوى ... لسوء : زوى عنك لسو || 3 فى : فى || بصدده : (أى قباله ولعل الصواب : بصدره وهو الرجوع ويكون المعنى : ومكروه لدى الرجوع والفراغ منه) || 4 ولا . . . مطلوباتك : (كلمة غير واضحة فى الأصل) || التماسك : التماسك || فإنها ترتهنك : فانها ترتهنك : ( ) : الكلمة فى الاصل : بشوف ولعلها . بشئوف جمع شأف مصدر شئف وهو الخوف أو فساد الجرح || 6 ذلك : ذلك || أسفك : أسكفك || فاتتك : فاتتك || وأمرك : وامرك || 7 واتتك : واتتكم فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 8 إياك : اياك || عما : عن ما (بخط جديد والاصل : عما) || سعيك : سعيك || 9 الدالة : الجرأة ؛ ما يدل به المرء على من يحب) || بنفسك : بنفسك || 10 الشغاف : (داء يصيب شغاف – أى حجاب – القلب) || فإنها : فانها || 11 والضمائر : والضمائر || للضمائر : للضمائر || 12 فى نيتك : فى نيتك || فإن : فان || المذق : (اللبن الممزوج بالماء) || 13 ولا مسكة : (المسكة : العقل الوافى والرأى) || تقودك : يقودك || لك : لك || فإن : فان

ماعاد عليك بضياع دينك ، (فهو) قبيح المورد، وخم المربع ؛ وأن أيسر ما فيه تسليمه كما تسلمته . وإن ماوصل اليك على اخافة ، من قصدته فيه ؛ وقوة الحيلة تقتضي مالا تطيقه من المكروه ؛ ولا يلهينك ظاهره عن باطنه ، ولا أوله عن آخره ؛ — واعلم أن من لزم شيئاً عرف به ومن انقطع إليه فقد أعطاه مقادته ؛ وأن المسيء مرتهن بفوارطه ، والمحسن مغبوط بإحسانه ؛ — وعند الله مانسيه خلقه ، ولهى عنه المغرور بما لا يصحبه ؛ — والسلام على الأرواح الغالبة لكلب الحرص ، والمالكة لعصمة الغضب والشهوة !

1 عليك : عليک || دينك : دينک || 2 اليك : اليک || 3 يلهينك : يلهينک || شيئاً : شيأ || 5 المسيء : المسى || 6 ولهى عنه : (أى سلا عنه وترك ذكره . و « لها به » أى لعب به)

X

السفر السابع : فى مخاطبة أصناف الناس

(٦٨) يا مطايا الباطل ، وعبيد المائل ، ومعاقل الآثام ، وحصائد الأيام ! يستم عما لكم ، وأطعمتم آمالكم ، وتركتم ما كلفتموه ، وطلبتم ما كفيتموه ، ووكلتم اهتمامكم بالمباين لكم ، وغفلتم عما ليس بغافل عنكم . [F. 85b] ألا تستحيون ممن ابتدأ لكم بالنعم قبل استحقاقها واستثنى عليكم فيها بإغاثة الملهوف ، وفك الأسير ، وكف الأذى ، وكشف البلوى ؟ فمنعتم درها ، وجمعتم وقرها . وخيل اليكم ، مع شدة الازعاج وحب المسير ، أنكم قاطنون ، وعلى ما يخاف عليكم منه آمنون . لا تأتمرون لناصح ، ولاتنقادون لواعظ . قد خلفتم آراءكم وقفوتم أهواءكم . إن ائتمنتم خنتم . وان وليتم ظلمتم . وان حدثتم كذبتم . هذا ، وأعمالكم تعرض . وفوارطكم تحصى . ولكل ساعة فيكم آثار لايبرأ كلمها ، ولا يلحق وترها .

2 الباطل : (صوت الشهوة) || المائل : المائل (= الجسم) || وحصائد : وحصائد || عما : عن ما (بخط جديد والأصل عما) || 4 ما كفيتموه : ما كفيتموه || 4 عما : عن ما (بخط جديد والأصل : عما) || 7 واستثنى عليكم . . . وكشف البلوى : (ما يملكه الإنسان له عليه فيه حق باستثناء القدر الذى فيه إغاثة الملهوف وفك الأسير وكف الأذى وكشف البلوى . — وهذا نظير المبدأ القرآنى : « والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » المعارج ٢٥ / ٧٠ » وفى أموالهم حق للسائل والمحروم » الذاريات ١٩/ ٥١) || 6 وفك : وفكك || 8 درها : (أى خيرها) || وقرها (أى حملها الثقيل) || 9 لا تأتمرون لناصح : (أى لا تمتثلون نصحه) || قد خلفتم آراءكم : (أى جعلتم آراءكم خلفكم فلم تعملوا بموجبها ولم تهتدوا بها) || 10 وقفوتم أهواءكم : (أى سرتم على أثر أهوائكم || ائتمنتم : ائتمنتم || 13 كلمها : (أى جرحها) || وترها : (أى ظلمها من قولك : « وتره = أصابه بمكروه أوظلم »)

(٦٩) ياأيها الشيخ ، مضى شبابك بلذته ، وارتهنك بتبعته ، وخلف لك التأسف عليه . أن أيام الحياة حلم ، والموت يقظته : وفى الحساب تفسير أضغاثه !

(٧٠) ياأيها الشاب الذى وقعت أمنيته على طول العمر ! سل من تقدمك : إلى ماتأمله ، وعما حصل له وعليه منه ، حتى ترى خسرانه فيه ؟ انك ترحل فى كل يوم مرحلة من مراحل أجلك ، وتختلع ثوباً من أثواب زينتك ، حتى تحصل (=تصير) عارياً من نضرة لباسك وتماسك قواك .

(٧١) يامن طمت ثروته ، وزادت عدته ، وبهرت قوته ، وعز ناصره ، ويتألم الناس (من) ونور ماأنعم عليه ! أبن لى : هل حويت شيئا بين مقامه عليك فى محياك ، أو صحبته لك فى الخروج عن دنياك ؟ أو ماعلمت أن عبوديتك تزيد زيادة عبيدك وأن اختلالك [F. 86a] يعظم بوفور فتنتك ؟ لأن راحتك تنقص زيادتها ، وابتذالك من أيسر ماتعانيته لها . إنما تشبه مملوكا للملك عدل المجازاة ، أنفذه الى بعض قواصيه ليصلح بعض ما تشعث منه ، وحمله مالا للإنفاق عليه ، ووعده حسن المكافأة على امتثال أمره ، وتوعده بغليظ العقوبة على خلافه . فلما بلغ الموضع

1 شبابك : شبابكك || وارتهنك : وارتهنكك || 2 لك : لكك || 3 أضغاثه : (أضغاث الحلم = ما كان منه مختلطاً مضطرباً . والأضغاث جمع ضغث وهو القبضة من عشب مختلط رطبه بيابسه) || 5 تقدمك : تقدمكك || وعما : وعن ما (بخط جديد والأصل : عما) || 6 إنك : انكك || أجلك : اجكك || 7 زينتك : زينتكك || 8 لباسك... قواك : لباسكك وتماسكك قواكك || 9 طمت : (أى عظمت وكثرت) || 11 شيئاً : شيا || عليك : عليكك || فى محياك : فى محياكك || لك : لكك || 12 دنياك : دنياكك || عبوديتك : عبوديتكك || عبيدك : عبيدكك || 13 اختلالك : اختلالكك || فتنتك : فتنتكك || لأن : لان || راحتك : راحتكك || 14 وابتذالك : وابتذالكك (والابتذال - مصدر «ابتذل» : لبس «المبذل» وهو ، من الثياب ، ما يستعمل كل يوم ، أو هو الرث البالى) || للملك : الملك || 15 تشعث : (= تفرق وتغير) || 16 المكافأة : المكافاة

رأى فيه جمعا ناسبهم ، وفتن بجوارهم . فأغفل ما وكل به ، وركب مانهى عنه : وجاء الجماعة (على البقية) مما فى يديه ، بما كان يصلح به ما توجه له : وسوف مايأتيه : فلما غشيه رسل الملك فى إشخاصه اليه وعرض عه ، قلب طرفه عنة ويسرة هل فيمن ركن اليه وزر منهم ؟ فلم ير إلا كائعاً عنهم ، خائفاً منهم : فانتزعوه من جملتهم ، وجردوه مما كان يباهى به فيهم : ولحقه من عيف السياقة وحث المسير ، ماأشبه سوالفه : فلم تصل أصفياؤه ، ومن آثره على معاده ، إلا إلى العويل عليه ، وسفح الدموع عند آثاره الملحقة : وانصرفوا بعد ذلك إلى الاستمتاع بما خلف : وخرج الناس عنهم . — فقيراً ، حسيراً ! قد فاته عمله ، ولم ينفعه ندمه .

(٧٢) يا ويحك ! أحسن محاورة المختلين والمتحملين : واحذر التحامل عليهم ، فإن عينهم مصارع للأغنياء . واعلم أن أضرار الغنى بماله أعظم وزرا من أضرار الفقير بسعيه : لأن الفقير مضطر ، والغنى مختار ؛ والاستطالة من الغنى داعية إلى الفاقة ، وقريبة من الإبارة [F. 86ª]

(٧٣) يا من جل أمره وعز نصره وتحامى الناس سخطه ! خف من فوقك يخفك من دونك : وبادر بإحسانك : وسوف بعقوبتك واتهم غضبك فإنه أعدى لك ممن تسلط عليه : واعلم أن الصحيح

1 فأغفل : فاغفل || 2 وجاء : وجا || مما : من مما (بخط جديد والأصل مما) || 4 إشخاصه إليه : (=إرجاعه الى الملك) || 5 هل فيمن . . . وزر منهم : (أى هل فيمن لجأ اليه من يحمل عنه ثقل ماهو فيه) || كائعا : كآئعا (والكائع هو العاجز وجمعه كاعة وفعله كاع ، يكيع) || خائفا : خآئفا || مما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) || 7 عيف : (عاف الطائر — يعاف ويعيف — حال على الشيء ودار حوله يريد الوقوع عليه) || 8 أصفياؤه : اصفيآؤه || 9 ذلك : ذلك || 11 ياويحك : ياويحك || 12 فإن : فان || للأغنياء : للاغنيآ || 13 لأن : لان || 15 الإبارة : (الإبادة والاهلاك وفعله : أبار يبير) || 17 فوقك . . . دونك : فوقك يخافك . . . دونك || بإحسانك : باحسانك || بعقوبتك : بعقوبتك || غضبك : غضبك || فإنه : فانه || لك : لك

الرأى من علم أن فى العداوات، من اصلاح نفسه، أكثر مما فى المودات من اصلاح حاله : فتعمد هفوات رعيتك : وحسن موقفك من قلوبهم بحراستهم من الخوف والقحط، فإن بهما يظهر نقصك عندهم، ويزول محلك منهم : — واعلم أن البخل يحسن فى أربع : ويقبح فيما سواها ؛ وهى الدين، والحرم، وأيام الحياة، والمقاتلة، وان المسكين من الملوك : من حزت المطالب على خيار رعيته، وقصرت أحوالهم فى أيامه، وان كان كثير المال . مستقيم الحال، أن يغلب الحور على حوزته (فان ذلك) يفسد من نفوس أهلها بما لا يصلح . فما استورثه المضروب عليه أولى من مالها، وليس يريحكم، على تطاول الأيام، الا العدل

(٧٤) ياأيها المتصادقان ! اجتهدا أن تكون مودتكما بما لا يتغير فيه بقاء صلتكما ! وان كان ودكما لما يستحيل فيكما — وأنتما باقيان — فإنما هو باطل، وظل زائل وسراب آفل . واعلما أن المودة المبرأة من لذة الحسن من خواص الإنسان، وأنها ليست لشيء من البهائم ؛ فتمسكا بها على شرائطها، واجعلاها ذريعة لما تأملناه من الفوز وتخافانه من سوء المجازاة

(٧٥) ياأيها المتنابذان [F. 87a] حكمتما عليكما غضبكما وحرجتما من طاعة عقولكما، وأنبأتما عن ضعف صبركما، وسوء عهدكما : ان من أقبح ماركبتماه ذما بعد حمد، وانحزاباً بعد ود، ولو دفعتما حسن ماقبح، وصبرتما على تسور الغلبة التى لاتزيدكما تحملا، لسلمتما من عادية الهاترة . إن الأمكما أغلبكما ؛ وأخسكما، أقواكما : وأنتما من

1 الرأى : الراى || مما : من ما (بخط جديد والأصل : مما) || 2 رعيتك : رعيتك || موقفك : موقفك || 3 والقحط : (= اليأس) || فإن : فان || نقصك : نقصك || 4 محلك : محلك || فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 3 الملوك : الملوك || 7 حوزته (ناحية من نواحى المملكة) || 11 بقاء : بقآو || 12 فانما : فانما || زائل : زآئل || المبرأة : المبراة || 13 لشيء : لشى || البهائم : البهآئم || 14 شرائطها : شرآئطها || 15 سوء : سؤ || وسوء : وسؤ || 20 عادية الهاترة : (حدة الحمق والطيش)

مطايا الشيطان حتى تزلان بما أومأتما اليه ، من فقد ماأمر الله — عز وجل ! —. فأخرا طاعة الغضب، فإن معاصيه قريب من ربه ، أثير فى خلقه .

(٧٦) يامن أظهر خيراً و أسر شراً ! جاهرت أفضل مما ساترت ؛ وأقمت جاهك فى الداثرين : وأضربت عنه فيمن دامت عظمته ، وفاضت زلفته : وعن قليل ينكشف ماسترت ، ويظهر ماأخفيت ؛ والى ذلك مقلوب من ساترت بهم ، منصرفة عنك إلى من جاهرته

(٧٧) يا غريم المعسر ! أرفق بمن ملكت مقادته ، وغلبته على اختياره : إن توقير جاهه والصبر عليه من أحسن ما أفضى بك إلى الخلاص منه و انتقاصه ومضايقته يزيدانك بعداً مما تلتمسه ، ويتجاوزان حقك عليه : فأعطه من رأفتك ما يجب أن يعطيكه من له أوفر من دينه ، إذا قمت بين يديه صفراً من الاحتجاج ، فقيرا إلى التعمد : إن يكن صادقا فيما شكاه ، أثمت فيه ؛ وإن كان كاذبا ، أثم وأجرت . وكان مااخترته من أجر (البِطْرَة) ، أكثر [F. 87b] مما تطالبه من التبعة : إن لك فى كل من ملكت الإحسان إليه وإن زاد قدره على قدرك — مثوبة : فاهتبل الفرصة إليها ، وتوق ضياعها فإن الثواب زاد الرحيل من هذا العالم : وقليل ما صح لك فى دار البقاء ، أفضل مما حصل لك بدار الفناء : وإن هتك المستورين يرفع الستر ، ويفسد عواقب الكفاية ، ويقصر مدة النعمة :

1 فإن : فان || معاصيه : (اسم فاعل من « عاصى » : غالبه بالضرب بالعصى ، خرج عن طاعته وعانده) || 5 الداثرين : (جمع داثر ويجمع على دوائر وهو : البالى و أثر دائر ، — النافل ، الهالك ، مالا يعبأ به) || جاهلك : جاهلك || 7 منك : عنك || 9 بك : بكك || 10 يزيدانك : يزيدانك || مما : من ما (بخط جديد والأصل : مما) || 11 حقك : حقك || رأفتك : رأفتك || 12 صفراً . . . الاحتجاج : (أى خالواً منه) || 14 البطرة : (البطر : الهدر ، الباطل) || 15 لك : لك || 16 قدرك : قدرك || فاهتبل الفرصة : (اغتنمها) || 17 فان : فان || لك فى : لك فى || 18 البقاء : البقآء || مما : من ما (بخط جديد والأصل : مما) || الفناء : الفنآء || هتك : هتك

(٧٨) يا أيها المغتاب ! ضيعت ، بالغيبة ، قطعة من زمانك ، وطائفة من حركة لسانك ، وجعلتهما عليك لا لك ، وأدخلت من أصغى إليك فى حوبك : أتحمل جوار حك أحسن أدناس المستعرضين ، وترى لنفسك أن تقع من الناس وقوع الذباب : يتبع عليل الجسد ، ويترك صحيحه ؟ أف لك ! إن كنت صادقاً ، و بؤساً لك وترحاً ! إن كنت كاذباً : أما كان لك فى نشر المحاسن ، والإشادة بالمآثر ، شغل يحسن أثره ، ويطيب خبره ؟ ولكن أهل كل حال أولى بها :

(٧٩) يا من تاه فكره وحار عليه أمره واستعضلت به مطالبه ! أرفق بنفسك (؟) ، وعرس عن خببك : وافرغ إلى الله الكريم برغبتك : ولا تؤيسك من الظفر بأمر ما عاينت من استصعابه عليك . فربما قرب البعيد ، وبعد القريب ! واعلم أن ما تحوز من فضيلة الصبر والأجر فى تماسكك ، أكثر مما ترجوه من نجح طلبتك ؛ وأن القنوط يحبط أجرك ، ويقوى وزرك ، ويجمع لك بين الإثم والحرمان .

(٨٠) يا من أبطأت عليه إجابة [F. 88a] دعائه ! وساء ظنه بربه

1 زمانك : زمانك || وطائفة : وطائفة || لسانك : لسانك || عليك لا لك : عليك لا لك || 3 إليك : اليك || فى حوبك : فى حوبك || (والحوب – بضم الحاء هو الإثم والذنب) || جوارحك : جوارحك || 4 وترى لنفسك : وترى لنفسك || 5 ويترك : ويترك || لك : لك || لك : لك || وترحا : (هلاكا) || 6 أما . . . لك : أما ما كان لك || بالمآثر : بالماثر || 10 بنفسك : (طمس فى الأصل) || وعرس : (عرس المسافر : نزل للاستراحة آخر الليل) || خببك : خببك (العدو السريع) || 11 برغبتك : برغبتك (والفروغ إلى الله بالرغبة هو القصد اليه وحده بالرغبة بان يكون وحده هو المرغوب والمطلوب) || تؤيسك : تؤيسك (تجعلك آيسا وقانطا) || بأمر : بامر || عليك : عليك || 13 فى تماسكك : فى تماسكك || مما : من ما (بخط جديد والأصل : مما) || طلبتك : طلبتك (والطلبة – بفتح الطاء وكسر اللام – المطلوب والحاجة || 14 أجرك : اجرك (وإحباط الأجر : إبطاله وإفساده) || 14 وزرك : وزرك || لك : لك || 15 دعائه : دعآئه || ساء : وساء

إنك تدعو مشرفاً على نيتك وعالما بغيبك . فصحح فى رغبتك إليه واستيجابك لما دعوته ، وأن تكون أهلا يلتمسه من خيره . واعلم أنه لا يجيبك فيما أسخطه إلا عن سخط عليك ، ولا يمنعك ما كره إلا لرأفة بك .

(٨١) يامن شغل نفسه فى صلاته ، بعروض أمر من أموره فى دنياه ، على فكره ! إنك قدخرجت عما دخلت لربك فيه ، وخلطت خدمة الخالد بالداثر . أو ما علمت أن نصيب البارى — عز وجل ! — من صلاتك ، حسن الإخلاص ، وتجردك من الصور المحسوسة ؟ وما كان سوى ذلك ، من فعلها ، فإنما يردع قسوتك ، ويثنى عجبك ونيهك .

(٨١ — ا) فاستقبل فلك البروج ، على مسامة خط نصف النهار ببلدك ، وارفع يديك بالتكبير ، كما يرفعها من خاف أن يضرب بالسيف على أم رأسه ، فتوقى بيديه . ثم اتل ما أنزل إليك على مقدار طاقتك فى القيام والتَّقَمْ براحتيك ركبتيك ، وابسط ظهرك حتى يمتد عنقك ، وتكون فى هيئة من دعى إلى ضرب عنقه ، وقدس الله راضيا بما قضاه . ثم انصب ظهرك ، واستو قائما ، واحمده على تظاهر نعمه ، وترداف منه . ثم خر ساجدا ، فحمد

1 إنك : انك || نيتك : نيتك || بغيبك : بغيبك || فى رغبتك : فى رغبتك || واستيجابك : واستيجابك || 3 لايجيبك : لايجيبك || عليك : عليك || يمنعك : يمنعك || 4 بك : بك || 7 إنك : إنك || عما : عن ما (بخط جديد . والأصل : عما) || لربك : لربك || 7 البارى : البارى || صلاتك : صلاتك || 8 وتجردك : وتجردك || ذلك : ذلك || 9 قائما : قائما || قسوتك : قسوتك || عجبك : عجبك || ونيهك (والنيه مصدر : ناه ، يناه هو الرفعه والعجب) || 11 فلك : فلك || 12 ببلدك : ببلدك || يديك : يديك || 13 ثم اتل : ثم اتل || اليك : اليك || 14 طاقتك : طاقتك || والتقم ... ركبتيك : (لقم الطعام والتقمه : بلعه . واستعمال هذا الفعل هنا يراد به أخذ الراحتين بجماع الركبتين أثناء الركوع) || براحتيك ركبتيك : براحتيك ركبتيك || 15 ظهرك : ظهرك || عنقك : عنقك || دعى : دعى || 16 ظهرك : ظهرك || قائما : قايما

تحميد الأسير ، وسله حسن عونه لفضائلك على رذائلك ، وحسناتك على قبيحك ، ما استطعت .

(٨١ ب) وطهر قلبك . ولا تلذذ بصورة من صور الملاذ على تخيلك ، فإذا طالعتك ، قيدها بالجهر [F. 88b] بالتسبيح وموالاة التلاوة ، وامنع قلبك من التحرك لها . — وسل الله عز وجل — ! ، بعد تقضيها ، مايليق بعطاياه فى خلقه . وتخير للصلاة أوقاتا أربعة : وهى من طلوع الفجر إلى الشمس ؛ ومن زوال الشمس إلى بعد زوالها بساعة ؛ ومن زوال الشمس إلى بعد زوالها بساعة ؛ ومن مغيبها إلى مغيب شفقها : وما استطعته من الليل . إلا أن أفضل صلوات الليل نصف الليل .

(٨١ ج) ولا تتوهم أن ترك الطعام والشراب ، مدة نهارك ، تمام صومك حتى ينضاف إليه إمساك اللسان عن الكذب والمعايب ، وجميع ما يؤثم : من القول والحظر على الجوارح فيما لم يطلقه العقل لها ، وتجنب ما يحركها ، من الأغذية وسائر الأسباب ، على التمرد وسوء الطاعة ؛ والرأى الجميل واصلاح النية لسائر الناس . فإن الصلاة والصوم يعدهما على القلوب ، ويؤجج الشهوات ؛ ولا يطمع أحد فى سلامتهما له حتى يسلم من الأوصاب .

(٨٢) يامن أحب المال وآثره ! ألا تتبين نصيب المناخس منه ،

1 لفضائلك : لفضائلكك || رذائلك : رذائلكك || وحسنك : وحسنكك || 2 قبيحك : قبيحكك || 3 قلبك : قلبكك || 4 تخيلك : تخيلكك || فاذا طالعتك : فاذا طالعتكك || 5 قلبك : قلبكك || التحرك : التحركك || تقضيها : (انتهاؤها من تقضى الشيء : انقطع وانتهى ») || 10 ترك : تركك || نهارك : نهاركك || صومك : صومكك || 13 إمساك : امساكك || 6 فيما : فى ما (بخط جديد ، والأصل : فيما) || 13 وسائر : وسآئر || وسوء : وسؤ || 8 والرأى : والراى (معطوف على « امساك » أى أن «إمساك الصوم يكون بترك الطعام ... وامساك اللسان ... وللرأى الجميل ... ») || لسائر : لسآئر || 14 فإن الصلاة : فان الصلوة || 15 ويؤجج : ويأجج || 17 المناخس : (كذا بالأصل والمعروف فى اللغة ، فى هذه المادة : « الناخس : جرب يصيب الحيوان عند ذنبه ، — نخس لحمه : قل ، — نخس الدابة : غرز مؤخرها أو جنبها بعود أو نحوه فهاجت » — والسياق هنا يفيد ان « المناخس » هو المحتاج الى المال)

وتطوع بإخراجه فى ذوى الفاقة ، ومن يرغب بنفسه عن السؤال ، ويسترقه الاختلال قبل أن يسطو عليه ، فينتزع أضعاف حقها ؟

(٨٣) يا من هجر الدعة ، وجانب الترفه ، فأحضر فى ميدان الحرص لله أنت من طالب مطلوب ! ارحم نفسك : وارفق بيديك وعافيتك ، أصبحت تبنى والزمان يهدمك ؛ وتزيد والأيام تنقصك . لو كشف لك عن عيبك [F. 89a] لأرحت واسترحت .

(٨٤) يا أيها الانسان ! ! كتم فى هذا العالم حسن صنيعك عن أعين البشر ، فإن له عيوناً أشرف منها : من غمرة السماوات يبصره ويجازى عليه .

(٨٥) يامن احتمل الرسالة ، وصدع بحقها ، وطهر من أدناس الخاطئين ومعاهد المستهزئين ! ناد الأرواح الجائرة فى الأجساد البالية : إلى كم تتعبين خواطرك المزرية ، وآمالك الكاذبة ، وتطلبين مالا تلحقين ، وتأنفين مما لا تفخرين ؟ ألا تفكرين فى تناهى المدة ، وانقضاء العدة ، وعرضك على ما أسلفت حين ، لا يحضرك معذرة ، ولا يقبل منك فدية ، ولا يسمح لك ترجعة .

(٨٦) إنا لله !

حضر اليقين ،

وزالت الظنون .

1 بإخراجه : باخراجه || فى ذوى : فى ذوى || 2 حقها : (كذا بالأصل والصواب : حقه) || 4 نفسك : نفسك || 4 بيديك وعافيتك : بيديك وعافيتك || يهدمك : يهدمك || 5 وتزيد : ويزيد || تنقصك : تنقصك || لك : لك || 6 عيبك : عيبك || 7 صنيعك : صنيعك || 8 فإن : فان || عيونا : عيون || 11 الجائرة : الجائره || (لعل الصواب الحائرة) || 12 خواطرك : خواطرك || وآمالك : وآمالك || وتأنفين : وتانفين || 13 تناهى : تناهى || وانقضاء : وانقضا . || وعرضك : وعرضك || 14 يحضرك : يحضرك || منك : منك || 15 ترجعة : (ترجيع : قال فى المصيبة : إنا لله وإنا إليه راجعون ، — ترجيع الصوت : ترديده فى الحلق ، — ترجيع الألحان : ترديدها فى الغناء . — ولعل صواب الكلمة فى الأصل ترجمة)

وتفشت السرائر .
وصدقت المصادر عن البصائر .
وأذكرتنا الصحف ماأنسينا .
وحفظت علينا ماضيعنا .
وحصل العامل على عمله .
فشقي وسعيد !

(٨٧) يافاطر الأشباح
وباعث الأرواح
ونهاية آمال الراغبين
وقوة ألباب المحبين !
ومن بهر البرايا فضله
وجاد لها بمقدار احتمالها من جوده !
ارحم من جنح عن عدلك الى فضلك
وزاد رجاؤه لعفوك على خوفه من سخطك !
وتيقن أن لامهرب منك إلا اليك !

تمت الصحف

1 السرائر : النرآئر || 2 البصائر : البصـئر || 12 عدلك : عدلك || فضلك : فضلك || 14 رجاؤه : رجآؤه || لعفوك : لعفوك || سخطك : سخطك || 15 منك : منك || اليك : اليك || 16 تمت الصحف :+ والحمدلله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين . في تاسع جمدى الاولى اثنين وخمسين وستمايه (جملة كاملة بقلم الاصل مهملة الحروف ، غير واضحة تماما

REPUBLIQUE ARABE D'EGYPTE

Ministère de la Culture

MEMORIAL

SHIHAB AL-DIN AL-SUHRAWARDI

(Maître de l'Ishraq)

à l'occasion du huitième centenaire de sa mort
(587 H. = 1190)

GEBO
1974

TABLE DES MATIERES

Introduction

Page

I. B. Madkour .. 9

Première partie

Vie de Suhrawardi et les facteurs qui ont marqué sa vie.

Chapitre I :
Le maître de l'Ishraq
Sayyid Hussein Nasr 15

Chapitre II :
La doctrine ishraqi, école platonicienne islamique
M. M. A. Abu Rayyan 37

Chapitre III :
Entre Suhrawardî et Avicenne
I. B. Madkour .. 63

Deuxième partie

Ses idées et sa méthode

Chapitre IV :
Quelques rélexions sur l'Ishraq de Suhrawardî
Louis Gardet 83

Chapitre V :
Suhrawardí et son rôle dans le domaine philosophique
P. Gomez Nogales 103

Chapitre VI :
La notion de wujûd dans le Kitab Al-Mashari' wal-Mutarahât de Suhrawardî
P. G. C. Anawati .. 132

Chapitre VII :

Suhrawardî et ses reproches aux péripatéticiens
Mâjid Fakhrî 151

Chapitre VIII :

La philosophie de l'Ishraq et la phénoménologie
Hasan Hanafi 169

Troisième partie

Suhrawardi dans le cadre du sixième et septième siècle de l'Hégire (12e et 13e s. p. C.)

Chapitre IX' :

Le rôle de Suhrawardî dans l'universalisation de la culture au VIe s. H. (12e s.)
Muhammad al-Bahyy 255

Chapitre X' :

Ibn Saba'în et le philosophe de l'Ishraq
Abu-l-Wafâ al-Taftâzânî 291

Document historique relatif à l'héritage grec chez les Arabes

Chapitre XI :

« **Pages grecques** », (**al-Suhuf al-Yûnâniyya**), sources indirectes de la notion de « théosophe » chez Suhrawardi
'Uthmân Yahyâ 312

PREFACE

par

Ibrahim Madkour

Le Shaykh de l'*Ishrâq* a joué dans l'histoire de la pensée musulmane un rôle dont le résultat s'est fait sentir durant la seconde moitié du sixième siècle de l'hégire et dont l'écho nous parvient encore aujourd'hui. Il vécut à une époque mouvementée : les Croisades, après avoir atteint leur paroxysme, avaient vu leur mordant brisé par Saladin, l'ayyoubide (589 H./1193). Une tendance sunnite, traditionnelle s'établit alors: elle essaya de prendre la place des propagandes isma'iliennes. Dans l'affrontement de ces positions, il y avait des éléments à accepter et d'autres à refuser, du sérieux dans la recherche de la connaissance et un face à face avec les différentes doctrines et sectes. Il ne fut pas donné à Sohrawardi de vivre longtemps au milieu de ce tumulte ; il ne dépassa pas les 38 ans. Malgré tout, il put rassembler des pensées et des idées variées et composer environ cinquante ouvrages dans lesquels il essaya de faire l'accord entre la sagesse de l'Orient et celle de l'Occident. Il se peut que la sagesse de l'*Ishrâq* soit comptée comme la forme la plus large de synthèse et de conciliation dans la pansée musulmane. La conciliation rencontre parfois des adversaires qui la contestent, car il se peut qu'elle ne satisfasse ni les modérés, ni les extrémistes et qu'elle se voie critiquée sur sa droite comme sur sa gauche. Tout montre que la voix de l'opposition faite à Suhrawardi fut extrêmement forte, violente, au point qu'elle fit taire sa propre voix et eut raison d'elle.

Peut avant l'année 1386 de l'hégire, la Commission de Philosophie et de Sciences Sociales, au sein du Conseil Supérieur des Arts et des Lettres, se pencha sur ce feu qui s'était éteint prématurément, dans le dessein d'en raviver le souvenir et de célébrer le huitième centenaire de la mort de Shihâb al-

Dîn al-Suhrawardi. Le Conseil Suprême prit les décisions adéquates. L'on eut l'idée de composer à cette occasion un livre commémoratif qui mette en lumière certains aspects de la personne et de l'œuvre de Suhrawardi, à l'exemple de ce qui avait été réalisé pour Ibn 'Arabi (637 H./1240 et que l'on publie les textes de ses œuvres encore inédites, dans la mesure du possible. La commission, selon son habitude, adressa des invitations à ceux des orientaux et occidentaux, des arabes et arabisants, musulmans et chrétiens, qui se préoccupaient de Suhrawardi. Cet appel fut accueilli favorablement par un bon nombre de spécialistes qui comptaient un français, un espagnol, un libanais, un syrien et un iranien, à côté de nos frères égyptiens.

* * *

Il en résulta onze études qui exposaient la vie de Suhrawardi, ses opinions, son influence, mettant en vedette des textes se rapportant à ses pensées, ou analysant certaines de ses expressions. Un certain nombre de points de la vie de Suhrawardi ont posé des problèmes et continuent à en poser. A-t-il été réellemen en rapport avec les bâtinites d'Alamut ? Quelle fut exactement sa position par rapport à la propagande fatimite et isma'ilite ? Pourquoi quitta-t-il la Perse ? Pourquoi se fixa-t-il précisément à Alep ? A-t-il pu réellement écrire durant sa vie si brève un tel nombre d'ouvrages qui lui sont attribués ? Ou bien ses disciples ou ses admirateurs ont-ils mis sous son nom une partie de cet ensemble ? Enfin quelles furent les vraies causes de sa mise à mort ? Les auteurs des différentes études de ce volume ont exposé ces difficultés et exprimé leurs opinions (1).

* * *

Les idées de Suhrawardi n'ont pas été l'objet d'une moindre sollicitude. L'on a essayé de définir ce que voulait dire « la sagesse de l'*Ishrâq* » (2). Est-elle logique et preuve, ou bien goût et connaissance ? En d'autres termes, est-elle une philosophie ou un mysticisme ou les deux à la fois ? Quelles

---

(1) Voir spécialement les trois premiers chapitres.
(2) Voir le quatrième chapitre.

sont ses sources ? Est-elle purement iranienne, ou platonicienne ou plotinienne ? Est-ce une forme de la gnose qui dominait à Alexandrie et dans les écoles d'Orient avant l'Islam (3) et jusqu'à quel point Suhrawardi a-t-il été influencé par les péripatéticiens arabes ? Y a-t-il un lien réel entre *L'Ishrâq* et ce qu'Avicenne appelle la philosophie *mashriquiyya* (4) ? Quelle fut sa position par rapport à Aristote ? En cela, tout spécialement vu que, malgré sa conciliation et sa tendance universaliste, il a pris, vis-à-vis de la logique du premier Maître, une attitude qui lui a valu d'être tenu pour un des grands critiques d'Aristote dans l'Islam (5). Ces études ne se sont pas bornées à établir un lien entre la sagesse de l'*Ishrâq* et la pensée ancienne et médiévale : elles ont tenté de le faire avec la pensée contemporaine. Le plus long chapitre de cet ouvrage a établi les diverses similitudes qui existent entre cette sagesse et la phénoménologie de Husserl (1937), sur la base de ce que tous les deux entreprennent d'unifier la méthode : Sohrawardi unit la contemplation et le sentiment de même que Husserl unit la preuve et l'expérience (6).

* * *

L'influence de Suhrawardi a été seulement envisagée par les présentes études dans le cadre des sixième et septième siècles de l'hégire, même si elles soulignent que ses enseignements ont toujours eu cours en Iran jusqu'à l'heure actuelle. On observe que Suhrawardi a donné à la culture musulmane au sixième siècle un vêtement de science ouverte qui s'accordait avec diverses opinions. Il adopta ce mélange sans tenir compte de ses origines, orientales ou occidentales et il professa en résumé la philosophie des lumières qu'il put recueillir de Platon et de Manès ensemble (7).

Au septième siècle, on observe des similitudes manifestes entre Suhrawardi et Ibn Sab'în. Ce dernier imite — malgré son travail personnel — Suhrawardi en prenant sa philosophie de la lumière, en se libérant de l'emprise d'Aristote, en s'appuyant sur des sources anciennes et spécialement de la

---

(3) Voir le deuxième chapitre.
(4) Voir le troisième chapitre.
(5) Voir le septième chapitre.
(6) Voir le huitième chapitre.
(7) Voir le neuvième chapitre.

philosophie hermétique. Il est bien établi qu'Ibn Sab'īn a eu connaissance d'un bon lot d'œuvres de Suhrawardi qui l'ont influencé, même s'il n'a pas manqué de l'attaquer comme il a attaqué d'autres personnages (8).

Ces études allient la profondeur et la précision, le sérieux et la nouveauté. Pouvait-on mieux rendre hommage au Sage de *l'Ishrâq* et être fidèle à sa mémoire ? Parmi les collaborateurs de ce volume, il en est qui ont fréquenté, pendant des années, les textes de Suhrawardi ; nous leur adressons à tous nos plus sincères remerciements pour le bon accueil qu'ils ont réservé à notre appel et pour la générosité de leur collaboration.

Les lecteurs et les chercheurs, nous n'en doutons pas, apprécieront leur travail et en tireront profit.

(8) Voir le dixième chapitre.

(مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ٢٠/١٩٧٥/٢٠٠٠)

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٤٥ لسنة ١٩٧٥م